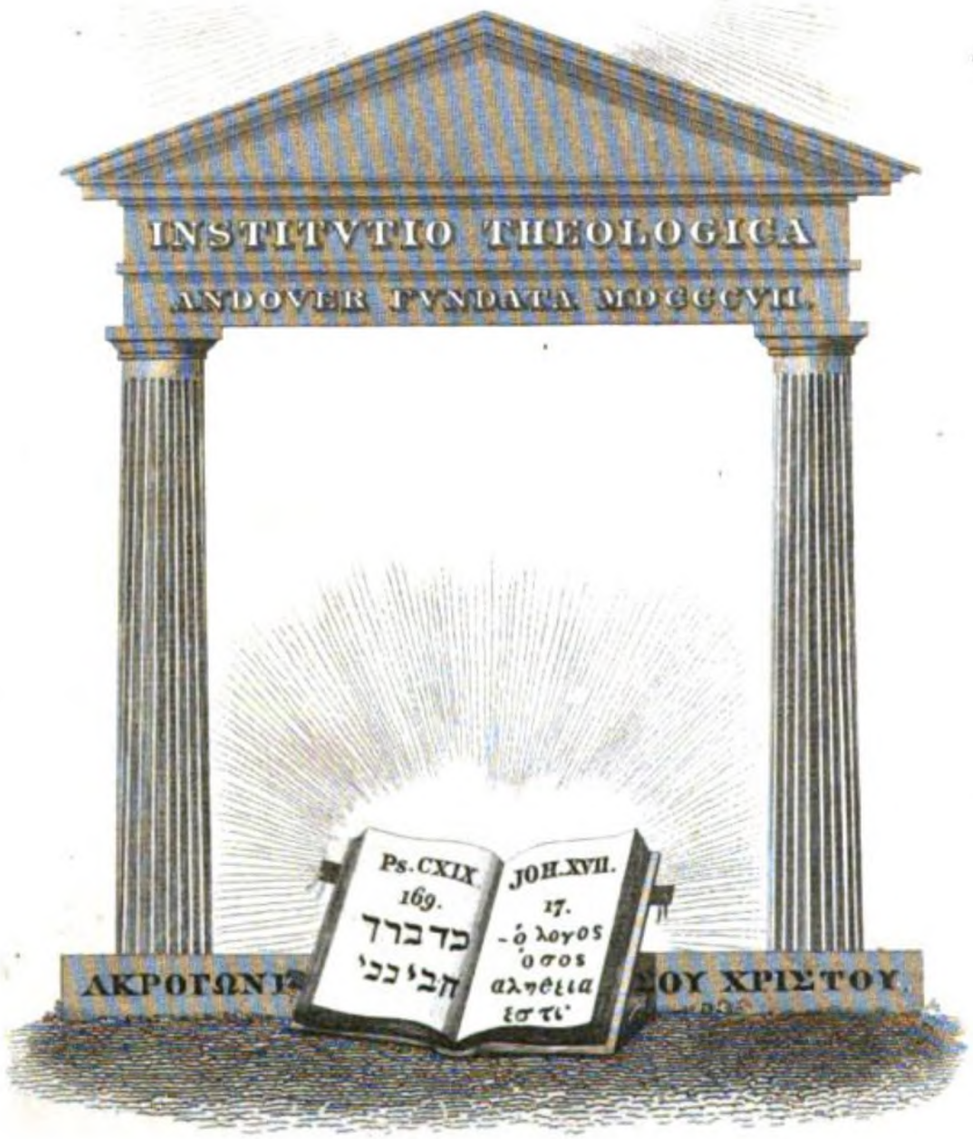
DAS BUCH HIOB

Ernst Wilhelm Hengstenberg

Digitized by Google

452.6
Hengstenberg

יהוה



Digitized by Google

Digitized by Google

Das

Buch Hiob

erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
weil. Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Erster Theil.

Leipzig 1875.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

Digitized by Google

Einleitung.

1.

Der Inhalt des Buches.

In dem Lande Uz, im Norden des wüsten Arabiens, lebte ein unsträflicher und gottesfürchtiger Mann, Hiob. Gott hatte ihn wegen seiner aufrichtigen Frömmigkeit mit reichen Gütern und mit zahlreichen Kindern gesegnet, in deren Mitte er priesterlich waltete, allem Unsegen, wie es scheint, das Thor verschließend. Dennoch aber brach eine plötzliche Katastrophe über ihn ein. Sie entstammte dem Himmel. Einstmals als die Schaaren der Diener Gottes sich vor seinem Throne versammelten und unter ihnen auch Satan, dem das Amt geworden, in Gottes Auftrage die Frömmigkeit der Menschen zu prüfen, fragt der Herr den Satan, ob er bei seinen Zügen auf der Erde wohl seine Aufmerksamkeit auf Hiob gewandt, seinen treuen und frommen Diener und somit einen Gegenbeweis gegen Satans Läugnung menschlicher Gerechtigkeit. Satan erwidert, Gott habe Hiobs Frömmigkeit reich belohnt, man könne daher nicht wissen, ob nicht seine Tugend eitler Lohndienst sei und über die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung werde sich erst dann entscheiden lassen, wenn Gott ihn durch Leiden prüfen wolle. Gott gibt nun Hiob in die Gewalt Satans, indem er diesem jedoch verbietet, ihm ein körperliches Leid anzuthun. Hiob bekommt eine Unglücksbotschaft nach der andern, seine Heerden werden geraubt, seine Knechte getödtet, seine Kinder kommen um. Er fühlt den Schmerz tief, aber er trägt ihn mit demüthiger Ergebung in Gottes Willen. Der Herr, spricht er, gab, der Herr nahm, der Name des Herrn sei gebenedeiet.

Digitized by Google

Aber der Satan ist in seinem satanischen Verlangen nach Hiobs Abfall und Verwerfung mit dieser Prüfung noch nicht zufrieden. Als bei einer neuen Versammlung der Diener vor Gottes Thron Gott ihn darauf hinweist, wie standhaft Hiob in seiner Frömmigkeit beharre, antwortet er, daß diese Frömmigkeit noch nicht die schwerste Probe bestanden habe, daß sie gewiß wanken werde, wenn Gott ihm auch noch sein letztes irdisches Gut raube, wenn er schwere Leiden über seinen Körper verhänge. Gott gibt Satan Vollmacht; Hiob wird von der schwersten und schmerzhaftesten Krankheit betroffen, aber obgleich auch sein Weib, der Versuchung erliegend, ihn zum Abfall von Gott auffordert, seine Frömmigkeit bleibt unerschüttert.

Die drei nächsten Freunde Hiobs, Eliphas, Bildad und Zophar hören von seinem Unglück und kommen, ihn zu trösten. Sein trauriger Zustand erfüllt sie mit dem innigsten Mitleiden. Bei ihrer Ansicht von dem Ursprunge dieses Zustandes können sie ihm aber dieß Mitleid nicht ohne Weiteres bethätigen. Sie fühlen, daß sie ihn vorher noch schmerzlicher verwunden müssen. Sie schweigen daher lieber ganz stille. So vergehen sieben Tage, bis Hiob, die Ursache ihres Stillschweigens ahndend, und eben dadurch aus der bisher behaupteten Fassung gebracht, das Stillschweigen bricht.

Er verwünscht den Tag seiner Geburt, der ihn eingeführt in die Welt voll Jammer und Elend, er wünscht, daß es ihm vergönnt sein möge, hinabzusteigen in das dunkle Reich des Todes, wo zwar keine Freude sei, aber auch kein Leid, wo der Müde ausruhen werde von seiner Arbeit. Er beklagt sich über Gott, daß er Solche ins Dasein rufe, deren Leben ganz in die Sehnsucht nach dem Tode aufgehe, die den Aufenthalt in dem finstern Scheol, vor dem alles Lebendige ein Grauen hat, von ihm als die größte Wohlthat erflehen müßten.

Dieser Rede Hiobs liegt, wenn auch noch nicht bestimmt ausgesprochen, die Behauptung zu Grunde, daß Gott gegen die Seinen nicht so sei, wie er sein sollte, daß er in der Verhängung der Leiden über sie eine ungerechte Schärfe entfalte, daß sie Grund und Recht haben, sich über ihn zu beklagen. Es ist doch schreck-

Digitized by Google

lich, wenn „ein Mann, unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern," den Tod als eine Wohlthat erflehen muß. Diese von Hiob gegen Gott erhobene Klage wird nun Veranlassung zu einem Streite zwischen ihm und seinen Freunden, dessen Führung und endliche Entscheidung den Inhalt unseres Buches ausmachen. Der Streit ist in drei Kreise abgetheilt. Die beiden ersten Kreise zerfallen jeder wieder in drei Unterabtheilungen, die Reden der drei Freunde gegen Hiob und Hiobs Antworten auf die Rede jedes Einzelnen. Der letzte Kreis besteht nur aus zwei Unterabtheilungen, indem der dritte Freund, Zophar, nichts mehr zu sagen weiß. Durch sein Stillschweigen, welches schon durch die Kürze und Kümmerlichkeit der letzten Rede des zweiten Freundes Bildad vorbereitet wird, auf den Hiob sich mit erdrückender Gewalt wirft, bezeichnet der Verfasser die Niederlage der Freunde überhaupt, welche eine gemeinschaftliche Sache vertreten. Nach derselben faßt Hiob noch in einer ausführlichen Schlußrede, C. 29—31, die Hauptpunkte seiner Ansicht zusammen, mit Ausscheidung alles desjenigen, was in den früheren Reden nur der leidenschaftlichen Erregung angehört hatte. Die Veranlassung zu solcher ist mit der Niederlage der Freunde geschwunden.

Fassen wir die Hauptpunkte der Ansicht, welche Hiobs Freunde gegen ihn aufstellen, im Anfange verdeckt und milde, nachher mit schneidender Härte, zusammen, so ergibt sich Folgendes:

Da kein Mensch ohne Sünde ist, so darf es Niemand wundern, wenn er Leiden zu dulden hat. Er darf die Ursache derselben nicht in Gott, sondern er muß sie in sich suchen. Auch Andere sind nicht bloß berechtigt, sondern sogar, weil sonst die Gerechtigkeit Gottes leiden würde, verpflichtet, aus den Leiden auf die Schuld zu schließen.

Das Unglück des Menschen ist aber nicht nur im Allgemeinen Beweis, daß er gesündigt habe, sondern es richtet sich auch genau nach dem Grade und der Menge seiner Sünden, so daß man also aus dem erlittenen Unglück mit Nothwendigkeit auf das Maaß der begangenen Sünde, und aus der begangenen Sünde auf das Maaß des zu erwartenden Unglückes schließen kann. Wer von einem so ungeheuren Leiden betroffen wird, wie Hiob, der wird

Digitized by Google

eben damit einer ungeheuren Schuld überführt. Er kann nicht bloß ein Sünder, er muß ein Verbrecher sein. Ist er in einen Heiligenschein gehüllt, so ist das um so schlimmer, es zeigt, welch ein ausgelernter Heuchler er ist. Gottes thatsächliche Zeugnisse machen alle anderen überflüssig und werfen alle Prätensionen zu Boden.

Ferner, wenn der Mensch leidet, so kann er durch Buße sein Glück wieder erhalten, ja er kann zu weit größerem Glücke gelangen als er jemals besessen, wenn er durch sein Leiden zur gründlichen Besserung geführt wird und sich zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit erhebt. Es ist aber Gefahr im Verzuge. Es kann gar leicht die letzte Katastrophe einbrechen, bei der der Lebensfaden abgeschnitten wird. Ungeduld und unehrerbietiges Murren gegen Gott verlängert und erhöht die Strafe nur, denn ein solcher fügt zu seinen früheren Vergehungen noch eine schwere Versündigung hinzu, indem er Gott der Ungerechtigkeit in der Vertheilung von Glück und Unglück anklagt.

Endlich: wenn auch der Böse eines Glückes fähig ist, so ist es doch niemals dauerhaft. Bald erreicht ihn schreckliche Vergeltung und sein flüchtiges Glück ist selbst als ein Unglück anzusehen, theils weil es ihn sicher macht, theils weil es ihn sein Unglück nur um so tiefer empfinden läßt.

Dagegen nun behauptet Hiob:

Der rechtschaffenste Mensch kann im höchsten Grade unglücklich sein, in weit höherem Grade, als es die unvermeidlichen Mängel und Fehler des menschlichen Geschlechtes nach sich ziehen müssen. Es ist unmenschliche Härte, die einer schweren göttlichen Ahndung würdig ist, wenn man aus den Leiden eines Menschen ohne Weiteres auf seine Schuld schließen will. Gott sieht bei der Austheilung der Schicksale weder auf Verdienst, noch auf Schuld, er theilt sie nach freier Willkür aus. Von der göttlichen Allmacht zeugt Alles in der Welt, seine Gerechtigkeit läßt sich, zum Kummer aller frommen Gemüther, aus seiner Weltregierung nicht abnehmen. Gegen sie zeugt auf gleiche Weise das Unglück der Gerechten und das Glück der Bösen, wie beides in unzähligen Thatsachen vor Augen liegt. Es gibt Fälle in

Digitized by Google

Menge, und in einem ſolchen glaubt ſich Hiob zu befinden, in denen man vollkommen berechtigt iſt, mit Gott zu rechten und wider ihn zu murren, und von dieſem ſeinem vermeintlichen Rechte macht Hiob reichlich Gebrauch und vertheidigt es wider ſeine Feinde.

So redet Hiob, wo er den Gegenſatz gegen die Freunde und ihre Schroffheit auf die Spitze treibt. Wo er ruhiger wird und ſich getrieben fühlt, den Gegenſatz möglichſt zu mildern, wie namentlich in der Schlußrede, aber auch ſchon früher in einer Anzahl ihr entgegenſtrebender Stellen, da beſchränkt er ſich zu behaupten: wenn Gott auch gewöhnlich den Böſen beſtraft, den Gerechten ſegnet, ſo gibt es doch Ausnahmen von dieſer Regel, einzelne Fälle, in denen der Böſe glücklich, der Gerechte ſchwerem unverdienten Leiden unterworfen iſt.

Zum Beweiſe hierfür reicht nach Hiobs Meinung ſchon ganz allein ſein eigner Fall hin, in dem ganz unläugbar allſeitige Gerechtigkeit mit dem ſchwerſten Leiden verbunden iſt. Der Schluß von dem Glück oder Unglück eines Menſchen auf ſein Verdienſt oder ſeine Schuld iſt und bleibt daher falſch. Denn die Ausnahmen, von denen die Erfahrung zeugt, beweiſen, daß Gott nicht immer nach dieſer Regel Glück und Unglück austheilt, zuweilen nach einer andern Regel verfährt, vielleicht auch ſich als unumſchränkter Gebieter zuweilen an gar keine Regel bindet.

Wo Hiob in einer ſolchen milderen Stimmung iſt, da lehrt er zugleich: demüthige Verehrung Gottes iſt ſelbſt unter den unverdienteſten Leiden Tugend und Pflicht. Man muß ſich unter den unerforſchlichen Rathſchluß Gottes beugen, ſich unter ſeine ſtarke Hand demüthigen. Doch darf man auch die Leidenden nicht hart beurtheilen, wenn ihnen bittere Reden gegen Gott entfahren. „In den Wind ſind die Worte des Verzweifelnden.“ Ihre Kraft iſt nicht von Stein, ihr Fleiſch nicht von Erz.

Beide Parteien führen ihre Grundſätze nicht bloß im Allgemeinen durch, ſie wenden ſie auch auf die Verhältniſſe an, welche den Streit hervorgerufen haben. Die Freunde deuten zuerſt nur darauf hin, ſagen aber im Verlaufe des Streites unverholen, daß das ſchwere Leiden Hiobs durch eine eben ſo ſchwere Verſündigung

Digitized by Google

verurſacht ſein müſſe, ja ſie werfen ihm ſpecielle ſchwere Verbrechen vor, ſolche wie ſie bei verderbten Reichen und Mächtigen im Schwange gingen. Wenn man ihn von dieſen Verſchuldungen nicht überführen kann, ſo iſt dieß nach ihrer Meinung nur um ſo ſchlimmer. Sie betrachten ihn als einen Heuchler, der unter einer glänzenden Außenſeite ſein verbrecheriſches Treiben verſtecke. Gott kann eben nicht lügen und er hat durch die That ein ſo handgreifliches Zeugniß gegen Hiob abgelegt, daß alles Läugnen völlig vergeblich iſt. Sie ermahnen Hiob eindringlich, von dieſem Läugnen abzuſtehen und ſeine Schuld zu bekennen und ihre Verzeihung zu erflehen, und verheißen ihm in dieſem Falle reiches Glück, drohen ihm aber, daß bei fortwährender Verſtockung ein noch ſchwereres göttliches Gericht über ihn kommen werde. Hiob dagegen behauptet, daß er leicht verzeihliche Schwachheiten abgerechnet völlig rein und ſchuldlos daſtehe: „an meiner Gerechtigkeit halte ich feſt und laſſe ſie nicht, mein Herz ſchmäht keinen meiner Tage.“ Er wirft den Freunden vor, daß ſie gegen ihre eigne Ueberzeugung, in der Abſicht, ſich bei Gott beliebt zu machen, ungegründete Beſchuldigungen auf ihn häuften, und droht ihnen, daß Gott ſie, ſeine unberufenen Advocaten, ſchwer züchtigen werde.

Mit großer Kunſt hat der Verfaſſer die Steigerung der Affecte geſchildert. Angriff und Vertheidigung werden mit immer wachſender Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit geführt, bis endlich die Freunde nichts mehr zu entgegnen wiſſen und Hiob als Sieger auf dem Kampfplatze bleibt. Die Freunde ſcheitern daran, daß ſie nach ihrer Anſicht Hiob Verbrechen aufbürden müſſen, und doch nicht im Stande ſind, irgend etwas der Art nachzuweiſen, ja den ganzen Eindruck gegen ſich haben, den die Reinheit von Hiobs ſittlichem Streben auf ihr eignes Gewiſſen ausübt.

Schon ſcheint der Kampf beendigt und doch konnte die Sache hier nicht ſtehen bleiben. Die Freunde ſind beſiegt, aber Hiobs ſchweres Leiden iſt nach Abweiſung ihrer Löſung als ungelöſtes Räthſel ſtehen geblieben. So gewiß als der Verfaſſer Organ göttlicher Offenbarung war, konnte er es nicht als ſolches ſtehen laſſen. Der Gewinn der Abweiſung einer unrichtigen Anſicht wäre ein zu geringer und ſelbſt der Sieg über dieſe ein ſehr zähes Leben

besitzende Ansicht bedarf zu seiner Vollendung der Eröffnung der richtigen positiven Einsicht in das Geheimniß des Kreuzes.

Hiob hatte sich im Vertrauen auf seine Gerechtigkeit stolz Gott gegenübergestellt und ihn zum Rechtsstreite aufgefordert, er hatte Gott der Ungerechtigkeit angeklagt, ja laut über Unrecht und Gewalt geschrieen. Statt durch das Leiden zum Bewußtsein der großen ihm als Menschen beiwohnenden Sündhaftigkeit zu gelangen, welches die edle Frucht ist, die das Leiden zeitigen soll, hatte er sich als einen ohne Schuld Leidenden dargestellt. Auch wenn man ihm den Zustand der Anfechtung zu Gute kommen läßt, und die leidenschaftliche Gereiztheit, in die er durch die Angriffe der Freunde versetzt wurde, so bleibt doch in der eigentlichen Substanz seiner Reden, die er selbst zum Schlusse seiner Reden, die leidenschaftlichen Beimischungen ausscheidend, hervorhebt, ein sündiges Element übrig, wodurch es unmöglich gemacht wurde, daß ihm der Sieg verbleiben konnte. Gebührte ihm auch der Sieg über die Freunde, so doch nicht der Sieg an sich. Es fehlte ihm mit einem Worte an der rechten Sündenerkenntniß. Das war früher der faule Fleck in seinem Leben — der Rost der Selbstgerechtigkeit hatte sich bei ihm angesetzt —, das ist auch der faule Fleck in seinen Reden, die nicht zufällig in C. 31 in ein ungemessenes Selbstlob auslaufen. Der Verfasser, wenn er keinen Hammer besaß, um dieß harte Gestein zu zerschlagen, wäre ohne göttlichen Beruf an sein Werk gegangen.

Als neuer Redner tritt, da die Freunde zum Schweigen gebracht sind, Hiob ihr Sieger sich noch am Schlusse auf eine Höhe gestellt hatte, auf welcher der Mensch nicht stehen darf, Elihu auf. Er fällt nicht vorschnell Hiob und seinen Freunden in die Rede, sondern wartet, bis sie ausgesprochen haben. Er erkennt an, daß erst dann ihm, dem Jünglinge, zu reden vergönnt und geboten sei, wenn die Greise geendet. Diese müssen erst sich erschöpft, ihre Unfähigkeit, das Problem zu lösen, thatsächlich kund gegeben haben, ehe er, der Repräsentant der neu aufkeimenden Weisheit (deshalb wird er als Jüngling geschildert), der Reformator auf den Kampfplatz tritt. Er erklärt, daß er mit beiden Theilen unzufrieden sei, mit Hiob, weil er sich selbst für gerechter erklärt habe

als Gott, behauptend, daß er Gott das Seine gegeben, Gott aber ihm das Seine entzogen habe, mit den Freunden, weil sie, unfähig die rechte Lösung des Problemes zu finden, ohne Beweis schwere Beschuldigungen auf Hiob gehäuft hatten. Er erklärt in starken Ausdrücken die Art, wie die Freunde Hiob bekämpft hatten, als unstatthaft und freut sich, daß er im Besitze höherer Erleuchtung der Nothwendigkeit einer solchen Polemik überhoben sei.

Elihu rechtfertigt Gott gegen Hiobs Anklagen auf eine doppelte Weise.

1. Aus der Natur des Kreuzes.

Er beginnt damit zu zeigen, wie Unrecht Hiob thue, auf seine Gerechtigkeit zu pochen, als ob er sich dadurch Gott zum Schuldner gemacht habe. Auch wenn er dieselbe im höchsten Grade besitzen sollte, so könne er deshalb doch noch keinen Anspruch auf Belohnung machen. Aber was die Hauptsache ist, Niemand *habe* eine vollkommene Gerechtigkeit. Alle Menschen seien vielmehr Sünder vor Gott, Niemand könne sich beklagen, daß er ungerecht leide, denn auch das größte Leiden des Menschen bleibe noch zurück hinter seiner unermeßlichen Schuld. Aber, und hierin besteht der durchgreifende Unterschied zwischen der Polemik Elihus gegen Hiob und der Polemik der Freunde, aus der Schwere der Leiden, die jemanden treffen, lasse sich nicht schließen, daß er mehr gesündigt habe als andere, die von so schweren Leiden verschont bleiben. Die Leiden seien zwar nach der einen Seite hin, sofern sie die Sündhaftigkeit zu ihrer Voraussetzung haben, unter allen Umständen Strafe, wie denn die ganze heilige Schrift A. und N. T. von Gen. 3 an kein anderes Leiden kennt als ein Strafleiden; auf der anderen Seite aber auch, als Besserungsmittel für den Gerechten, Zeichen der göttlichen Liebe und können daher gerade über den verhältnißmäßig Besten am ersten verhängt werden. Elihu steht hier in Uebereinstimmung mit dem: wen Gott *lieb hat*, den züchtigt er, in Sprchw. 3, 11. 12 und ebenso im N. T. mit Offenb. 3, 19; Hebr. 12, 6; 1 Cor. 11, 32: „wenn wir vom Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurtheilt werden", Jac. 1, 2—4, wonach man es für eitel *Freude* halten soll, wenn man in mancherlei An-

fechtungen geräth, weil diese Anfechtungen das unentbehrliche Mittel sind, dessen sich die göttliche Liebe zur Förderung in der Gerechtigkeit bedient 1 Petr. 1, 7. Der Gerechte nämlich, führt Elihu aus, sei grade am meisten in Gefahr, die allen Menschen und also auch ihm anklebende Sündhaftigkeit zu vergessen, je weniger die Sünde bei ihm zu starken Ausbrüchen komme. Es bilde sich bei ihm gar leicht der Stolz aus, dieser schlimme Rost der Seele, von dem auch Hiob überzogen war, ohne es zu merken. Werde Gottes Zweck bei dem Leidenden erreicht, gelange er zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit, wende er sich demüthig zu Gott, so lasse ihm Gott das Leiden zur Verherrlichung gereichen und ertheile ihm ein größeres Glück als er zuvor besessen. Wer hingegen durch das Leiden nicht zu dieser Erkenntniß gelange, bei wem es die traurige Frucht der Auflehnung wider Gott trage, der gehe zu Grunde und zwar durch seine eigne Schuld. So werde Gott auch Hiob, wenn er sein Unglück recht benutze, in den Zustand des reichsten Glückes versetzen, bleibe er hartnäckig, so werde der Schuld die Strafe folgen. — Der wahrhaft Gerechte kann also nach dieser Anschauung nicht *beständig* unglücklich sein, sondern die Leiden, die Gott nach seiner Gerechtigkeit *und* Liebe — während die Freunde die Leiden bloß aus der Gerechtigkeit ableiteten — eine Zeit lang über ihn verhängt, sind nur Mittel in Gottes Hand, ihn zu höherer sittlicher Vollendung und größerem Glücke zu führen. Der *Ausgang* unterscheidet den Sünder und den mit Sündhaftigkeit behafteten Gerechten, was schon Jacobus in C. 5, 11 als die große Lehre des Buches bezeichnet: „Die Geduld Hiobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn gesehen."

Elihu entnimmt seine Theodicee

2. Aus der Idee Gottes. Wie kannst du es wagen, spricht er zu Hiob, statt demüthig im Staube anzubeten, dich trotzig Gott gegenüberstellen und mit ihm rechten zu wollen. Von der Herrlichkeit seines Wesens, und *somit* von seiner Gerechtigkeit, zeugt die ganze Schöpfung. Sich gegen ihn im Leiden zu erheben, zu behaupten, daß man unschuldig leide, ist thatsächliche Läugnung der Herrlichkeit Gottes, welche durch alle Thatsachen der Schöpfung bezeugt wird und

welche die Gerechtigkeit zu ihrer nothwendigen Folge hat. Alles was Gottes Allmacht und Herrlichkeit bezeugt, die Hiob selbst so gepriesen hatte, legt zugleich indirect Zeugniß ab von der göttlichen Gerechtigkeit. Denn in dem einen ungetheilten göttlichen Wesen kann nicht nach der einen Seite unendliche Vollkommenheit sein, auf der andern Seite Mangelhaftigkeit, so daß jedes Zeugniß von Gottes Schöpfergröße in der Natur sich gegen den frechen Ankläger von Gottes Gerechtigkeit erhebt.

Die Allmacht ist nur eine einzelne Aeußerungsform des absoluten Wesens. So gewiß als die Allmacht nur eine Ausstrahlung des absoluten Wesens ist, so gewiß auch muß, wo sie vorhanden ist, auch die andere Ausstrahlung der unbedingten Vollkommenheit, die Gerechtigkeit, vorhanden sein. Gott *muß*, weil allmächtig, auch gerecht sein: daß ein Fehler in deiner Rechnung sein muß, dieß steht von vornherein fest, und um so geneigter mußt du sein, die gegebene Aufdeckung desselben anzuerkennen. Gott muß gerecht sein, weil er allmächtig und somit überhaupt der Heilige, der unbedingt von allem unvollkommenen creatürlichen Wesen Abgesonderte ist, und *wie* er gerecht sein kann, trotz des Leidens der Gerechten und deines eigenen, das habe ich dir schon nachgewiesen. Die beiden Deductionen gehen somit Hand in Hand. Die eine disponirt zur Annahme der andern. Hiob hat um so weniger Grund, sein Herz gegen die ihm durch Elihu offenbar gewordene Wahrheit zu verschließen, da dieser im Einklange mit seinem Gewissen ihm die Gerechtigkeit läßt, welche die Freunde ihm rauben wollten und ihm nur den Blick schärft für die Wahrnehmung der hinter der Gerechtigkeit verborgenen Sünde. Die Argumentation aus der unzertrennlichen Verbindung der Allmacht und Gerechtigkeit mußte Hiob um so mehr zugänglich sein, da die lebendige Erkenntniß der Allmacht Gottes ihm stets geblieben war.

Was Menschen in der vorliegenden Frage leisten können, ist mit dem Auftreten Elihus erschöpft, so gewiß als dieser nicht im eignen Namen auftritt, sondern als Organ der Weisheit von oben. Hiob hatte mehrfach auf ergreifende Weise Gott aufgefordert, in persönlicher Erscheinung den Streit zu entscheiden und den Aufruhr seiner Seele zu beschwichtigen. Auch die Freunde

hatten auf Gott provocirt, da sie mit Hiob nicht fertig werden konnten. Elihu ahndet, daß Gott naht, da gegen das Ende seiner Rede ein Wetter am Himmel aufzieht. Gott erscheint im Wetter und zeigt Hiob, wie thöricht es war, daß er mit ihm rechten wollte, dem wie seine Werke bezeugen, unendlich Herrlichen und daher unbedingt Gerechten. Die Rede Gottes knüpft an die zweite Argumentation Elihus an. Sie zeigt, wie mit der von der Schöpfung bezeugten, von Hiob erkannten Allmacht Gottes die von ihm geläugnete Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden sei.

Hiob gesteht nun demüthig sein Vergehen, dessen er schon dadurch angeklagt wird, daß Gott ihm im Sturme und Wetter erscheint, was in der Schrift stets Symbol seines Zornes ist. Er thut Buße in Staub und Asche. Darauf wendet sich Gott an Eliphas, Bildad und Zophar und erklärt ihnen seine Ungnade wegen der lieblosen Verurtheilung ihres Freundes, den sie für einen Verbrecher erklärt hatten, statt ihn liebreich auf seine Sündhaftigkeit aufmerksam zu machen und dabei an ihre eigene Brust zu schlagen und das: Gott sei mir Sünder gnädig! zu sprechen. Den Folgen dieser Ungnade sollen sie nur dann entgehen, wenn Hiob, der bußfertige und von Gott zu Gnaden angenommene, für sie ein Sündopfer darbringe. Dieß geschieht. Der Herr gibt nun Hiob reichen Ersatz für sein Leiden, und nachdem er noch 140 Jahre gelebt, stirbt er alt und lebenssatt.

2.

Der Zweck des Buches.

Mit allgemeiner Uebereinstimmung wird angenommen, daß das Buch sich mit dem Probleme beschäftige, wie das Leiden der Gerechten und das Glück der Bösen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen sei. Diese Fassung des Problems ist nicht ganz correct. Das eigentliche Problem des Buches ist nur das Leiden der Gerechten, das Glück der Gottlosen wird nur als Moment

in den durch das eigentliche Problem veranlaßten Streit hineingezogen. Wird dieß übersehen, so muß man auf den Gedanken kommen, der Verfasser habe sein Problem nur zur Hälfte gelöst. Der Fall von dem die ganze Verhandlung ausgeht, steht nur auf die Frage von dem Leiden der Gerechten in Beziehung und nur dieses Problem findet in dem Ausgang seine Lösung und ebenso auch in den Reden des Elihu. Den leidenden Gerechten zu trösten und zu mahnen, das allein ist der practische Zweck des Buches. Hiob läßt in der zusammenfassenden Schlußrede den Bösen ganz fallen und beschränkt sich darauf, sein eignes unschuldiges Leiden zu behaupten. Es bleibt aber doch dabei: in der Hauptsache ist man in Bezug auf das Problem unseres Buches einverstanden. Aber ein Grundirrthum in Bezug auf dieß Problem hat die meisten Neueren zu falscher Auffassung der in unserem Buche gegebenen Lösung oder zu falscher Beurtheilung derselben veranlaßt. Der Holländer J. H. Pareau in der Schrift: Commentatio de immortalitatis ac vitae fut. notitiis ab antiquissimo scriptore Jobi in suos usus adhibitis Davent. 1807, S. 207 f., ist der erste, der diesen Irrthum eingesehen und theilweise glücklich bekämpft hat. Von dieser Schrift aber hat kaum Einer der Späteren Notiz genommen. Man geht nämlich von der Voraussetzung aus, das Problem erhalte sofort seine vollkommene Lösung, sobald die Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung zum Bewußtsein gekommen sei, und da dieß bei dem Verfasser des Buches Hiob noch nicht der Fall gewesen, so dürfe man eine in der Hauptsache gelungene Lösung von ihm gar nicht erwarten. Die Einen nehmen nun an, er habe geradezu eine falsche Lösung gegeben, indem er die jenem Leben angehörende Vergeltung in dieses übergetragen, die Anderen, er habe den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen und sich damit begnügt, unbedingte Ergebung und Anbetung zu fordern, zeigend, auf welche gefährlichen Sätze jeder Versuch der Lösung führen müsse: blinde Resignation der langen Rede kurzer Sinn. — Faßt man aber den Gegenstand schärfer ins Auge, so zeigt sich, daß die Lehre von Vergeltung nach dem Tode für sich allein gar nicht geeignet ist, die Lösung des Problems herbeizuführen. Man blicke nur in das Leben der Gläubigen, welchen diese Lehre zum klarsten Bewußtsein gekommen

iſt, und es wird ſich zeigen, daß dieſer Kampf auch bei ihnen ſich ſtets wiederholt, daß ſeine glückliche Entſcheidung vielmehr die Baſis des lebendigen Glaubens an Vergeltung nach dem Tode bildet, daß, wo ſie nicht gegeben werden kann, dieſer Glaube nothwendig wankend werden muß. Auch der chriſtliche Dichter ſingt (P. Gerhard in dem Liede: ach treuer Gott, barmherzig's Herz): „Ach, lieber Vater, wie ſo ſchwer iſts der Vernunft zu gläuben, daß du demſelben, den du ſehr ſchlägſt, ſollteſt günſtig bleiben! Wie macht doch Kreuz ſo lange Zeit, wie ſchwerlich will ſich Lieb' und Leid zuſammen laſſen reimen!" Nur wo in der Geſchichte ein fortgehendes Weltgericht erkannt wird, nach dem Worte des Pſalmiſten: „Gott richtet an jedem Tage" iſt der Glaube an das Weltgericht ein begründeter und vernünftiger. Vollmachtsbriefe zum Glücke in der Ewigkeit ſind werthloſe Papiere, wenn der Ausſteller ſich nicht ſchon in dieſem Leben hinſichtlich ſeiner Macht und ſeines guten Willens ausweiſt. Iſt Gott der Gerechte, ſo muß er ja den Willen haben, dieß ſein Weſen ſchon in dieſem Leben in dem Verhalten gegen die, welche ſein Bild auf Erden darſtellen und gegen die, welche es verläugnen, zu äußern. Iſt er der Allmächtige, ſo kann ſchon in dieſem Leben ihn nichts an dieſer Aeußerung hindern. Läßt ſich nun dieſe Aeußerung durchaus nicht wahrnehmen, laſſen ſich die Gründe nicht angeben, warum er ſie manchmal ſuspendirt, ſo ſteht es mit dem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode ſehr ſchlimm. Iſt die Sünde nicht ſchon hier der Leute Verderben, ſo gibt es keine Hölle, iſt Heil nicht ſchon hier der Gerechtigkeit Begleiter, ſo gibt es keinen Himmel. Wehe dem, der auf ein abſolutes Jenſeits hofft, in jeder Beziehung und auch in dieſer! Er betrügt ſich ſelbſt. Wer weiß, ob der Gott, der hier ſich unthätig in den Himmel einſchließt, dort zu beſſerem Willen und zu größerer Macht gelangen wird. Da ſein Weſen daſſelbe bleibt, und ebenſo die Natur der Sünde und der Gerechtigkeit, wie ſollte er in jenem Leben dieſe belohnen und jene beſtrafen, wenn er es in dieſem nicht thut. Auch die temporäre Ungerechtigkeit bleibt Ungerechtigkeit und hebt die Idee eines heiligen und gerechten Gottes auf. Ein Gott, der etwas wieder gut zu machen hat, iſt kein Gott. Unſterblichkeit und Ver-

geltung, das war einer der wenigen Glaubenssätze, welche der ältere Rationalismus stehen ließ. Es läßt sich nicht verkennen, daß er anfangs zu diesem Satze eine Zuversicht trug. Jetzt ist diese Zuversicht auf dem rationalistischen Gebiete völlig geschwunden und der Grund dieses Schwindens ist kein anderer als der, daß der Rationalismus sich wegen der Oberflächlichkeit seiner Sündenerkenntniß in die diesseitigen Wege Gottes nicht finden kann. Von Anfang an hat er die diesseitige Vergeltung als jüdischen Wahn angesehen. Alle Versuche zur Wiederbelebung des alten Glaubens an das Jenseits sind vergeblich, wenn es nicht gelingt, das Dunkel zu beseitigen, in welches die diesseitigen Wege Gottes gehüllt sind. Der Spötter Lucian in dem Dialoge *Ζεὺς ἐλεγχόμενος*, dessen Zweck ist, den Glauben an die göttliche Vorsehung zu vernichten, hat vollkommen Recht, wenn er einen solchen Gott bitter tadelt, daß er die Gottlosen ein angenehmes und glückliches Leben führen lasse, damit sie in ferner Zukunft nach Verdienst gepeinigt werden, dagegen die Guten unendlichem Unglücke preisgebe, damit sie die Belohnung ihrer Tugend empfangen. Ebenso hat Schillers Gedicht: die Resignation, für solche, die einen Kantischen Gott bekennen, der erst nach diesem Leben wahrhaft sein Wesen entfalten soll, eine schauerliche Wahrheit. Der Dichter Seume sprach nach einer schweren Niederlage, welche die Polen im Kampfe gegen die Russen erlitten: „wer noch an einen gerechten Gott glaubt, dem speie ich die Antwort ins Gesicht." Wer die Dissonanz in dem Diesseits zugab, mit ihm gleich unfähig war zu einer tieferen Erfassung der irdischen Verhältnisse, der würde seine gerechte Indignation hervorgerufen haben, wenn er ihm mit einer Hinweisung auf die Ausgleichung des Mißverhältnisses in dem Jenseits entgegengetreten wäre. Tiefer blickten schon die edleren Heiden. Claudian, im Anfange des Gedichtes gegen den gottlosen Rufin, stellt dar, wie er oft an der göttlichen Weltregierung gezweifelt habe, wie aber diese Zweifel jetzt durch den Sturz Rufins zu Boden geschlagen worden:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum
Absolvitque deos, jam non ad culmina rerum
Injustos crevisse queror. Tolluntur in altum
Ut lapsu graviore ruant.

Dieſe irdiſche Vergeltung führt ihn hin zum lebendigen Glauben an die ewige. Er führt den Rufin hinab in die Unterwelt und läßt ihn dort durch die ausgeſuchteſten Qualen für ſeine Verbrechen büßen. Eine reiche Sammlung von Stellen der Heiden, in denen ſich die Verzweiflung in Bezug auf zukünftige Vergeltung auf Grund des Unglaubens an die dieſſeitige oder des vermeintlichen Nichtvorhandenſeins derſelben ausſpricht, findet man bei Barth zu Claudian S. 1078 f.

Der Blick auf die zukünftige Herrlichkeit iſt allerdings in hohem Grade tröſtlich und die Schrift leitet uns dazu an, dieſen Troſt zu ſuchen. Sie weiſt uns darauf hin, daß dieſer Zeit Leiden nicht werth ſind der Herrlichkeit, die an uns ſoll geoffenbart werden, daß unſere Trübſal die zeitlich und leicht iſt, eine ewige und über alle Maaße wichtige Herrlichkeit ſchafft. Aber man reicht mit dieſem Troſtmittel allein nicht aus. Es bedarf vielmehr eines ſoliden Unterbaues, wenn es wirkſam ſein ſoll. Das iſt eben die dieſſeitige Vergeltung. Nur wer ein offenes Auge für dieſe gewonnen hat, wem es namentlich gelungen iſt, in ſeine eignen Führungen Vernunft zu bringen, wird des Troſtes, den der Blick auf das Jenſeits bringt, wahrhaft genießen können.

Die Schrift weiß nichts von einem ſolchen Gotte, der erſt nach dieſem Leben zu Leben und Kraft gelangt, ihr Gott iſt durchweg ein lebendiger im Gegenſatze gegen die todten Götzen, die nirgends in der Wirklichkeit ſich geltend machen können. Gottes gerechte Vergeltung auf Erden wird durch das ganze A. T. geprieſen. Die ſichtbare Vergeltung iſt eine ſeiner Grundlehren. Sie wird namentlich in den Büchern Moſes beſtändig eingeſchärft, von Gen. 3 an bis zu Deut. 32, und erſt nachdem ſie unter dem Volke tiefe Wurzeln geſchlagen hatte und damit dem Glauben an die jenſeitige Vergeltung eine ſolide Grundlage gegeben worden war, tritt die Lehre von dieſer, in Bezug auf die ſich in den Büchern Moſes nur leiſe Andeutungen finden, klar und beſtimmt hervor. Mit der größten Angelegentlichkeit werden die Anſtöße beſeitigt, welche in Bezug auf die diesſeitige Vergeltung die Wirklichkeit dem Glauben bereitet. So in Pſ. 37. 49. 73, die auf der Anſchauung beruhen, daß man mit dem Preisgeben der dies-

ſeitigen Vergeltung Gott überhaupt verlieren muß. Das Neue Teſtament ertheilt der Gottſeligkeit Verheißungen, nicht bloß des zukünftigen, ſondern auch dieſes Lebens, mit dieſem Leben beginnt der Herr ſelbſt, wenn er den Lohn derjenigen beſchreibt, welche um ſeinetwillen Alles verläugnet haben: Matth. 19, 29; das Gericht über die Gottloſen iſt unſerm Herrn ein in beſtändiger Realiſirung begriffenes, daher die Schilderung der Offenbarwerdung deſſelben dieſſeits und jenſeits des gegenwärtigen Weltlaufes in Matth. 24 und 25 einen zuſammenfaſſenden Charakter trägt. Die Galiläer, deren Blut nach Luc. 13, 1 Pilatus mit ihrem Opfer vermiſcht hatte, ſind ihm ſo wenig zufällig umgekommen, daß er denen, die ſich nicht beſſern, einen gleichen Untergang ankündigt. Die Idee der ſichtbaren Vergeltung iſt die Wurzel aller Verkündigungen des Unterganges Jeruſalems durch den Herrn. Dieſer muß ſo gewiß erfolgen, als ſie die Zeit ihrer Heimſuchung nicht erkannt hat. Auch in dem Schickſale der heidniſchen Weltmacht, ſpeciell Roms, muß ſich die vergeltende Gerechtigkeit kundgeben. Die die Kleinen geärgert hat, muß mit einem Mühlſteine um den Hals verſenkt werden in des Meeres Tiefe. Was der Herr in dieſer Beziehung mannigfach angedeutet hatte, wird ausgeführt von Jacobus in C. 5, 1—6 und in der Apokalypſe, beſonders in C. 18. Daß die Krankheit als Sündenſtrafe zu betrachten ſei, lehrt der Herr ſehr beſtimmt in Joh. 5, 14 und Luc. 5, 20. An der erſteren Stelle wird ſie als Sündenſtrafe angedroht, an der zweiten als Sündenſtrafe aufgehoben. Was noch mehr iſt, jeder Kranke, den der Herr, nicht ein potenzirter Hippokrates, ſondern der Heiland, deſſen ganze Miſſion darin beſteht, ſein Volk von ſeinen Sünden zu retten, heilt, wird eben dadurch für einen Sünder erklärt. Die Stelle Joh. 9, 2. 3, auf die man ſich mehrfach zum Beweiſe berufen hat, daß der Herr die Krankheit nicht als Strafe der Sünde betrachtet habe, beweiſt nicht dieß, ſondern tritt nur dem auf Mißverſtand der Vergeltungslehre beruhenden, im A. T. ſchon an Hiobs Freunden gerichteten jüdiſchen Satze entgegen: alle ſchweren Krankheiten, Gebrechen, ſind Folge von Verbrechen. Mit Unrecht iſt auch gegen die Vergeltungslehre 1 Cor. 15, 19 geltend gemacht worden: „Hofften

wir bloß in diesem Leben auf Christus, so sind wir unglücklicher als alle Menschen." Der Ausspruch bezieht sich nicht auf den Christenstand im Allgemeinen, sondern auf die Zeit des beginnenden Kampfes mit der Römischen Weltmacht mit ihren schweren Leiden, vgl. 1 Cor. 7, 29, und das was in diesen Leiden beseligt, und weit über alle Weltfreude erquickt, nach dem Worte des Psalmisten: „Du gibst Freude in mein Herz mehr denn zur Zeit da ihres Kornes und Mostes viel ist", das würde sich als ein bloßer leerer Wahn darstellen, wenn die jenseitige Vergeltung nicht wäre. Auch die wunderbaren Durchhülfen des Herrn im Leiden würden dann ihre Bedeutung verlieren. Sie würden sich als bloße Spiele des Zufalls darstellen, ihren Hauptreiz verlieren, indem das gnädige Angesicht Gottes in ihnen nicht mehr zu erkennen wäre.

Welches ist denn nun aber von diesem Standpuncte aus die Lösung des Problems hinsichtlich der Leiden der Gerechten? Sie beruht auf einer doppelten Wahrheit.

1. Trübsal ist der einzige Weg zum Reiche Gottes. Auch in dem Gerechten, demjenigen bei dem die Grundrichtung des Gemüthes darauf geht, den Willen Gottes zu thun, Gott und dem Nächsten das Seine zu geben, wohnt noch die Sünde, und diese kann nur durch Leiden, durch herzzermalmende Schmerzen ausgebrannt werden, die uns immer mehr von uns selbst los machen, immer näher an Gott heandrängen. Via crucis, sagt Thomas a Kempis, est via salutis. Tiefere Sündenerkenntniß erhellt die außerdem dunklen Wege Gottes. Das Leiden der Frommen erscheint als Ausfluß zugleich der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe. Wird die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit erkannt, so erscheint kein Leiden als so groß, daß wir es nicht als Strafe verdient hätten, als Zuchtmittel seiner bedürften. Trefflich spricht sich über diesen Gegenstand de Maistre aus, in den Abendstunden von St. Petersburg Th. 1, S. 212: „Ich gestehe es ihnen ohne Scheu, ich kann nie über diesen furchtbaren Gegenstand nachdenken, ohne versucht zu sein, mich wie ein Verbrecher, der um Gnade bittet, zur Erde zu werfen; oder im voraus alle Uebel, die über mein Haupt kommen könnten, als eine leichte Vergeltung der unermeß-

lichen Schuld, die ich gegen die ewige Gerechtigkeit eingegangen bin, hinzunehmen. Dessenungeachtet können sie nicht glauben, wie viele Menschen mir in meinem Leben gesagt haben, daß ich ein sehr rechtschaffener Mann sei." Das gemeinsame Erzeugniß der Gerechtigkeit und der Liebe, das Ineinander der Strafe, welche überall von dem Principe der Vergeltung ausgeht und der Liebesabsicht, welche uns im Heile fördern will, ist die Züchtigung, welche als die nothwendige Bedingung des Heiles willig auf uns zu nehmen uns die heilige Schrift so dringend mahnt. „Die Züchtigung" sagt Chalybäus in dem Systeme der Ethik „ist diejenige Ahndung des Unsittlichen, welche die Negation der Unsittlichkeit durch Besserung des Subjectes selbst zum positiven Zwecke hat, und als solche sowohl von dem Züchtigenden gewollt, als auch von dem Gezüchtigten im Bewußtsein seiner Schuld gefühlt wird. — Was auf Seite des Gezüchtigten mit mehr oder weniger Deutlichkeit gefühlt wird, daß nämlich das Strafübel eigentlich eine Strafwohlthat für ihn sei, das steht mit Klarheit vor der Seele des züchtigenden Erziehers geschrieben. — Die Strafe ist in der Züchtigung enthalten, denn sie ist verdient und das Maaß der Schuld und Unschuld objectiv verständig abgemessen, aber zu diesem herzlos objectiven Verhältniß ist auch das Gemüth und die Liebe wieder herzugetreten; der besser Wissende und Wollende züchtigt aus Liebe und der Gezüchtigte ahnet in der gerechten Zucht jenes wohlthätige Motiv".

2. Das Kreuz oder die verhüllte Gnade Gottes ist bei den Frommen nie allein, seine offenbare Gnade ist stets in seinem Geleite und in seinem Gefolge. Obschon im tiefsten äußeren Elende sind sie glücklicher als die Gottlosen, und das Elend wird vom Herrn gewandt, wenn es seinen Zweck erreicht hat. Wenn die Propheten nach 1 Petr. 1, 11 in Bezug auf Christus „die Leiden und die Herrlichkeit danach" verkündigten, so thaten sie dieß auf Grund der Erfahrungen an den Gerechten. Die Beschaffenheit der Gnadenerweisungen ist je nach Beschaffenheit derer, welchen sie ertheilt werden, verschieden. Unter dem A. B. waren die Tröstungen der Schwäche seiner Mitglieder angemessen, vorwiegend äußerlich, bis zu den Ochsen und Eseln herabsteigend,

unter dem N. B. sind sie vorwiegend innerlich, doch ohne daß auch hier die merkwürdigsten äußeren Durchhülfen ausgeschlossen wären. Das Wesen der Sache wird durch diesen Unterschied gar nicht getroffen. Ebensowenig auch durch den andern, daß im A. T. das Gebiet der herstellenden Gnade vorwiegend auf dieses Leben eingeschränkt wird, während im N. T. zugleich das Jenseits helle Beleuchtung empfängt.

Diese allein richtige Lösung des Problemes nun ist es, welche sich auch in unserem Buche findet. Sie wird, wie offen zu Tage liegt, in den Reden Elihus vorgetragen und daß in diesen die Ansicht des Verfassers zu suchen sei, geht aus folgenden Gründen hervor.

Die Lösung kann 1) nicht in den Reden Hiobs selbst gesucht werden. Denn erst dann erzeigt sich Gott ihm gnädig, nachdem er Vergebung erfleht und Buße gethan hat in Staub und Asche. In C. 3, 1 verglichen mit C. 1, 22 und 2, 10 sagt der Verf., daß Hiob mit seiner Zunge gesündigt und Thörichtes gegen Gott geredet habe, und in C. 32, 1. 2 wird als das eigentlich sündige Element in seinen Reden das bezeichnet, daß er gerecht war in seinen Augen, und was davon die unmittelbare Folge, sich für gerechter erklärte als Gott, dem er nach seiner Meinung alles gegeben, was er ihm schuldig war, und von dem er statt des als Gegengabe verdienten Heiles nichts als Unheil empfangen. Damit im Einklange steht der Vorwurf, den ihm Gott macht in C. 40, 8: „willst du zunichte machen mein Recht, mich verdammen, damit du gerecht seist?“ Hiob fehlte besonders darin, daß er die Wahrheit des Wortes nicht erkannte: „was ist unsere Frömmigkeit? eine Unvollkommenheit. Niemand kann damit bestehn, wenn Gott ins Gericht will gehn.“ Dieser Grundfehler bleibt auch noch in seiner letzten Rede, nachdem er alle leidenschaftlichen Uebertreibungen abgestreift hat. Auf diesen Fehler, den Tugendstolz, geht seine Buße.

Die Reden Hiobs können auch deshalb die Lösung nicht enthalten, weil in ihnen die großen Wahrheiten, welche der Ansicht der Freunde zu Grunde liegen, nicht vollständig zu ihrem Rechte gelangen. Daß aber der Verf. solche Wahrheiten in den Reden

der Freunde erkannte, erhellt schon aus dem großen Spielraum, den er ihnen gestattet, zu Ermüdung und Ueberdruß aller derer, welche unfähig sind diese Wahrheiten zu erkennen und meinen, daß die Freunde nur leeres Stroh dreschen, und aus der günstigen Beleuchtung, die er ihnen im Ganzen verleiht. Die Kirche hat mit sicherem Tacte die Stellung erkannt, die der Verf. den Freunden zuweist. Sie hat zu allen Zeiten auch aus diesen Reden Aussprüche als seine Darlegungen göttlicher Wahrheit angeführt, wie dieß schon der Apostel in 1 Cor. 3, 19 in Bezug auf einen Ausspruch des Eliphas in C. 5, 13 thut.

Die Lösung kann 2) auch nicht in den Reden der Freunde gesucht werden. Ihr Auftreten wird von Gott verworfen und als schwere Versündigung dargestellt, so daß sie nur durch Hiobs für sie dargebrachtes Sühnopfer Vergebung erhalten und unter den gestellt werden, über den sie sich so stolz erhoben hatten. Ihr Grundfehler war eine roh äußerliche Auffassung der Sünde. Nach ihr schließen sie aus dem Leiden Hiobs auf ein Leben in recht groben Sünden und Schanden, was in C. 32, 3 ausdrücklich als ihre Hauptschuld bezeichnet wird. Sie kennen nur einzelne Sünden, das Wesen der Sünde ist ihnen verborgen. Deshalb können sie in den Leiden nur dann Vernunft finden, wenn sie einzelnen Bösthaten Stück für Stück zugezählt werden. Sie haben nur ein Auge für solche Gebote, wie das: „du sollst nicht stehlen", „du sollst nicht ehebrechen", die sie nicht in ihrer Wurzel auffassen, sondern nach der äußeren Erscheinung. Dagegen von dem: „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen und von ganzer Seele" lenken sie den Blick ab oder überlassen sich in Bezug darauf den seltsamsten Täuschungen. Deshalb sind sie mit ihrer eignen Gesetzeserfüllung vollkommen zufrieden und finden es ganz in der Ordnung, wenn es ihnen wohlgeht. Wenn aber ihren Nächsten schweres Leid trifft, so sehen sie von oben auf ihn herab und suchen so lange an ihm herum, bis sie die Wahrscheinlichkeit oder wenigstens die Möglichkeit einer schweren Schuld entdecken. Das Leiden des Nächsten hat für sie etwas Wohlthuendes. Es ist ein Siegel auf ihre eigne Vortrefflichkeit. In jedem Esel, den sie besitzen, der Nächste nicht, erkennen sie ein thatsächliches

Zeugniß, daß sie besser sind wie jener. Das Geheimniß des Kreuzes ist ihnen gänzlich verborgen, zum sichern Beweise, daß sie selbst dadurch noch nicht geübt und geläutert worden sind. Hätten sie die menschliche Natur, sich selbst recht erkannt, so würden sie beim Anblicke der Leiden Hiobs ausgerufen haben: „geschieht das am grünen Holze, was soll am dürren werden" und „Gott sei mir Sünder gnädig". Characteristisch ist noch für die Freunde der Mangel an barmherziger Liebe. Mit schonungsloser Consequenz wenden sie auf ihren armen in der Asche sitzenden Freund ihre theologischen Vorurtheile an und das Wort desselben: „erbarmet euch mein, erbarmet euch mein, ihr meine Freunde, denn die Hand des Herrn hat mich getroffen" macht auf sie gar keinen Eindruck. Sie nehmen gar keinen Ansatz dazu sich in ihn zu versenken, sie reden immer nur auf ihn herein. Barmherzigkeit üben kann nur wer Barmherzigkeit empfangen hat und dazu gehört, daß man seine Sünden erkennt, aller Pelagianismus ist unbarmherzig. Ein bedeutendes richtiges Element aber ist allerdings in den Reden der Freunde enthalten und bildet so sehr den Mittelpunct derselben, daß sie gewöhnlich nur in der Anwendung der allgemeinen Wahrheit irren, welche der Verf. sie in der Regel nur stillschweigend machen läßt, so daß ihre Reden dem Wortlaute nach nur Wahrheit enthalten. Diese Wahrheit, die sie in einer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit von Formen vortragen, ist die Erkenntniß des innigen Zusammenhanges von Sünde und Leid, dessen Ahndung sich durch das ganze Alterthum hindurchzieht und unauslöschlich dem Menschenherzen eingeprägt ist. Das Sprüchwort: male parta male dilabuntur, Unrecht Gut gedeihet nicht, findet sich in jeder Sprache. Die Lösung des Problemes hat die Aufgabe das richtige Element, welches sich bei ihnen, mit dem richtigen Elemente zu versöhnen, welches sich bei Hiob findet, dem Festhalten an seiner, nur in die rechten Gränzen einzuweisenden Gerechtigkeit, und zugleich die beiderseitigen Abweichungen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, der sie offenbar angehören, den Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde. Hiob hält sich für gerecht, sein Leiden für unverdient, weil er kein Verbrechen

begangen, und die Freunde glauben ihm Verbrechen andichten zu müſſen um ſein Leiden zu rechtfertigen.

Die Löſung kann 3) auch nicht allein in den Reden Gottes geſucht werden. Indem ſie zeigen, wie ſchreiend es der Idee Gottes widerſpricht ihm Ungerechtigkeit beizulegen, ſpeciell wie die durch die Natur bezeugte Allmacht Gottes ſolchem Unterfangen entgegentritt, bringen ſie es zum innerſten Bewußtſein, daß es eine Löſung des Problemes geben muß, bei der die Gerechtigkeit Gottes ungefährdet bleibt. Aber damit iſt die Löſung ſelbſt noch nicht gegeben, ſondern nur alles für dieſelbe vorbereitet. Daß Gott gerecht ſein muß erkennen wir — ein Blick z. B. auf den Behemoth und den Leviathan zeigt uns dieß, — wir erkennen aus ſolchen Werken ſeine Allmacht, aus dieſer ſeine Abſolutheit, aus der Abſolutheit ſeine Gerechtigkeit — aber wir erkennen noch nicht, wie er gerecht ſein und doch der Gerechte leiden kann und doch bedürfen wir dieſer Erkenntniß um ſo mehr, da das was ſcheinbar der Gerechtigkeit Gottes widerſpricht nicht ſelten mit centnerſchwerem Gewichte auf unſerer eignen Perſon laſtet. Bei der Erſcheinung Gottes iſt die Hauptſache offenbar eben, daß er erſcheint und nicht das was er redet. Dieß erklärt Hiob ſelbſt in C. 42, 5: „durch das Gerücht des Ohres hört' ich von dir, nun aber ſah dich mein Auge". Tiefgehende Verirrungen können nicht durch bloße Belehrung wahrhaft geheilt werden, ſondern nur dadurch, daß Gott ſich dem Gemüthe kund gibt. Nur dadurch kann die Anfechtung gründlich beſeitigt, eine neue Stufe errungen werden. Aber dieſer perſönlichen Kundgebung Gottes muß die gründliche Belehrung vorangehen. Der nicht wahrhaft überwundne Irrthum ſteckt ihr einen Riegel vor. Es iſt die Weiſe Gottes dieſe Belehrung durch Menſchen an Menſchen ergehen zu laſſen. Er hat dazu die heilige Schrift eingegeben und das Lehramt in der Kirche geſtiftet. Hier verſieht Elihu dieſen Dienſt.

Wir werden alſo, wenn wir nicht überhaupt jedes Reſultat läugnen wollen, ſchon von ſelbſt auf die Reden Elihus geführt*).

*) Schon Abenesra ſagt: in genere dico, quod Elihu sapientior fuerit caeteris omnibus. Oetinger erkannte in den Reden Elihus das

Daß dieſe die Löſung des Problemes enthalten ſollen, hat der Verf. auch deutlich genug bezeichnet. Schon das reicht hin, daß der Anfang und der Ausgang der Geſchichte mit ihnen in der vollkommenſten Uebereinſtimmung ſtehen. Der Grundgedanke der Reden Elihus iſt der, daß die Leiden auch über den verhältnißmäßig Beſten verhängt werden, daß Gott ſie aber wende, ſobald ſie ihren Zweck erreicht, zur Buße, zur Erkenntniß der Sündhaftigkeit, welche der unzertrennliche Begleiter aller menſchlichen Gerechtigkeit iſt, und zum Abthun derſelben geführt haben. Hier haben wir ja den Schlüſſel zur Geſchichte Hiobs. Trotzdem, daß er ein Mann iſt unſträflich und rechtſchaffen, gottesfürchtig und vom Böſen fern, wird er durch ſchwere Leiden heimgeſucht. Den Blick ſtarr auf ſeine Gerechtigkeit gerichtet, merkt er nicht warum er geſchlagen wird und ſie dauern fort, ungeachtet ſeiner heißen Klagen und bitteren Beſchwerden. Er gelangt durch die Reden Elihus, die ihn zum Schweigen und durch die Reden Gottes, die ihn zum Bekenntniß ſeiner Sünden bringen, zur Einſicht und Einkehr und die drückende Laſt wird von ihm *abgenommen*. Reiches Glück tritt an die Stelle des früheren Elendes. — Dazu kommt, daß der *andere* Theil der Rede Elihus, die Hinweiſung auf Gottes in der Schöpfung ſich kundgebende Allmacht, welche die Gerechtigkeit zur nothwendigen Folge hat, durch die Reden Gottes wieder aufgenommen wird. Im Gedanken findet nach dieſer Seite hin vollkommne Uebereinſtimmung ſtatt. Gott knüpft grade da an, wo Elihu aufgehört hat. Das Schöpfungsganze als die Fundgrube der Beweiſe für die Allmacht und ſomit die Gerechtigkeit Gottes wird zwiſchen Elihu und Gott getheilt, zum Beweiſe, daß Elihu Gottes Organ und Interpret iſt. Als ſolchen ſtellt er ſich auch dadurch dar, daß er in C. 37, 1—5 gleich einem Herolde Gottes Erſcheinung ankündigt. Auch das iſt von Bedeutung, daß Elihu nicht wie Hiob und die Freunde von Gott geſtraft wird: einer ausdrücklichen Anerkennung von Seiten Gottes bedurfte es nicht, da dem einen Theile ſeiner Reden das Sie-

---

Herz des Buches. Ebenſo in unſerm Jahrhundert *Stäudlin* in der leſenswerthen Abhandlung über das B. Hiob in ſeinen Beiträgen zur Philoſ. und Geſchichte der Religions- und Sittenlehre ꝛc. Bd. 2 S. 133 f., *Stickel*, das B. Hiob 1842, und *Schlottmann*.

gel der Bestätigung durch die Geschichte aufgedrückt wurde, dem andern dadurch, daß Gottes Rede unmittelbar an ihn anknüpft. Eine solche ausdrückliche Anerkennung und Belobung auszusprechen erschien als unpassend, da Elihu ja nichts hatte als was er empfangen und sich selbst ausdrücklich als bloßes Organ Gottes und seines Geistes eingeführt hatte, C. 32, 8. 18. 22. Man übersehe nicht, daß Hiob durch sein Schweigen anerkennt, Elihu habe das Richtige getroffen, die Lösung des Problemes gegeben. Dieß Schweigen ist um so bedeutsamer, da Elihu ihn nachdrücklich und wiederholt zur Vertheidigung aufgefordert und sein Schweigen als Merkmal hingestellt hatte, daß er sich als besiegt erkenne, C. 33, 31—33, ferner im Zusammenhange mit Hiobs eignen Erklärungen, daß er schweigen wolle, wenn ihm die richtige Belehrung entgegen gebracht würde, 6, 24. 13, 19, so wie mit dem Schweigen Hiobs auf die Rede Gottes, C. 40, 4. 5. Wem eine Einsicht in die Harmonie der Schrift zu Theil geworden ist, dem wird es auch von großer Bedeutung sein, daß die in den Reden Elihus enthaltene Lösung dieselbe ist, welche durchgängig im A. T. gegeben wird, namentlich in der bereits angeführten Stelle der Proverbien und in Ps. 37. 49. 73, nach denen das Leiden den Gerechten mit den Bösen gemeinsam ist, der Ausgang aber, das τέλος κυρίου Jac. 5, 11 beide scheidet. Ebenso auch im N. T., nach den bereits angeführten Stellen, und besonders nach der eigentlich classischen Stelle Hebr. 12, 4—11, welche das neutestamentliche Gegenstück zu dem Buche Hiob bildet.

Der Verf. weist auch dadurch auf die centrale Bedeutung der Reden Elihus hin, daß bei ihm in C. 32, 2 die Personalien so ausführlich angegeben werden, anders wie bei den Freunden und bei Hiob selbst. Bedeutsam ist in dieser Beziehung auch schon sein Name: mein Gott ist Er, der Einzige, auf den es ankommt, die einzige Realität im Himmel und auf Erden. In Gott sein Ein und All zu haben, das ist das Wesen der wahrhaftigen Diener und Organe Gottes. Nur ein Elihu vermag Hiob, dem Befeindeten, dem Kreuzträger Hülfe und Trost zu bringen. Er ist der Sohn Barakels, des Mannes, den Gott gesegnet hat, nämlich eben dadurch, daß er einen Sohn hat, dessen Wesenheit die ist,

daß er in Gott die alleinige Realität erblickt und der diesen Grundton seines Lebens in seinen Reden in wirksamer Weise zur Geltung bringt und in der Kirche Gottes einbürgert. Er ist aus der Familie Ram, Hoch. Ihre Höhe besteht darin, daß sie durch Elihu eine hohe Wahrheit ans Licht gebracht hat.

Bestreitet man, wie noch zuletzt Delitzsch gethan hat, die Aechtheit der Reden Elihus, so erhält man das fatale Resultat, daß Hiob ohne wahrhaftige Belehrung aus dem Kampfe hervorgeht, und also von diesem keinen reellen Gewinn hat. Er kann sich dann der äußeren Wiederherstellung nicht wahrhaft freuen, weil der rauhe Weg, den er von Gott geführt worden, ihm dunkel bleibt. Der Inhalt des Prologes, in dem latent vorhanden ist, was Elihu später entwickelt vorträgt, ist für Hiob gar nicht da. Er ist nur für den Leser. Hiob behält den Stachel der Unbegreiflichkeit der göttlichen Führung im Herzen, ein Schade, der durch vierzehntausend Schafe u. s. w. nicht ersetzt werden kann, und der Leser legt trotz der vielen Schönheiten im Einzelnen, im Ganzen das Buch mit einem unbefriedigten Gefühle aus der Hand, als ein solches das keine klare und sichere Belehrung gewährt, sondern die Verwirrung nur vermehrt. Der Eindruck ist um so unangenehmer je größer der Ansatz ist, den der Verf. nimmt. Die Aechtheit der Reden Elihus antasten, heißt in der That dem Buche die Augen ausstechen.

Aus dem Plane des Verf. und der Stellung, die durch ihn den Reden des Elihu zugewiesen wird, erklärt sich die Differenz der Form dieser Reden von den übrigen, welche eine bei der Oberfläche stehen bleibende Betrachtung zum Erweise ihrer Unächtheit benutzt hat. Diese Reden sollen den dogmatischen Kern des Buches, die eigentliche Lösung des Problemes für alle Zeiten des Volkes Gottes enthalten. Für sie ist der schlichte Predigtton, den man ihnen vorgeworfen hat, geeigneter als der erhabene poetische Schwung. Der fromme Leser freut sich, daß er in ihnen von diesem ausruhen kann, daß in ihnen sich die poetische Form nicht wie ein wallendes Schleppenkleid, sondern wie ein knappes Gewand der Wahrheit von oben anschließt. Das Vorherrschen der poetischen Form ist nur so lange angemessen, als wir uns auf

dem Gebiete der leidenschaftlichen Erregung befinden, wie sie mit dem Irrthum, der Einseitigkeit und der halben Wahrheit so leicht sich verbindet. Aehnliche Wechsel kommen übrigens in der Schrift auch sonst vor, z. B. in Ps. 18, wo David, nachdem er der Poesie den freiesten Lauf gelassen, von V. 17 an der Einfältigen gedenkt und seine Rede herabstimmt.

Aus der geführten Untersuchung erhellt, daß nur gänzlicher Mißverstand des Buches zu Behauptungen verleiten konnte, wie die von Bernstein, de Wette und Umbreit ausgesprochene, das Buch Hiob habe den Zweck, die in den übrigen Büchern vorliegende Lehre von der Vergeltung zu bekämpfen und sei skeptischer Natur. Wie hätte man wohl auf den Gedanken kommen können, ein Buch in den Canon aufzunehmen, welches niederreißt, was die anderen aufbauen, welches namentlich der absoluten Norm, dem „Gesetze" widerspricht, das gleich an seiner Schwelle, in Gen. 3 die Vergeltungslehre hinstellt. Die Lehre von der Vergeltung, unabtrennbar von jedem lebendigen Gottesglauben, wird nicht bekämpft, sondern, wie es nicht anders sein konnte, fester begründet, mit Hinwegräumung der Steine des Anstoßes, welche dem Glauben an die Vergeltung so leicht gefährlich werden können. Völlig mit Unrecht aber hat man das Mißverständniß der Lehre von der Vergeltung, wie es in den Reden der Freunde vorliegt, den älteren heiligen Büchern und namentlich den Büchern Moses beigelegt. Moses stellt schon in seinem ersten Buche die Lehre von der Versuchung auf, die grade über die relativ Gerechtesten ergeht, Gen. 22, und lehrt ein von der Liebe verhängtes Leiden mit seligem Ausgange auch in Deut. 8, 16. Das Mißverständniß wird durch keinen Ausspruch der heiligen Schrift unterstützt, aber es hat einen tiefen Grund in der menschlichen Natur, in dem uns angebornen Pelagianismus, so daß es auch unter uns stets wiederkehrt. Es liegt noch jetzt sehr nahe, wenn dem Nächsten schweres Unglück begegnet, wenn nicht zu sprechen, doch bei sich zu denken, daß er dasselbe durch eine besonders schwere geheime Schuld über sich herbeigerufen habe (demjenigen natürlich nur nahe, der von Herzen eine göttliche Vorsehung glaubt), weil unsere Erkenntniß der Tiefe der allgemeinen menschlichen Sünd-

haftigkeit oder doch unſer Gefühl von derſelben ſo oberflächlich iſt. Viel zu eng würde man aber den Zweck des Buches faſſen, wenn man ihn bloß in die Bekämpfung dieſes populären Mißverſtändniſſes der Lehre von der Vergeltung ſetzen wollte. Die Reden Gottes haben es mit ihm gar nicht zu thun, außer zu Ende, wo er über die Freunde das Urtheil ſpricht, und die Reden Elihus beſchäftigen ſich viel eingehender mit den Reden Hiobs, wie mit denen der Freunde. Der Zweck des Buches iſt vielmehr der im Allgemeinen das Geheimniß des Kreuzes zu enthüllen und dadurch zu bewirken, daß es ſeinen Zweck erreiche, daß es nicht von Gott abführe, ſondern inniger mit ihm verbinde, daß es einen ſeligen Ausgang gewinne und während ſeiner Dauer Gottes Tröſtungen unſere Seele erquicken. Iſt dieſer Zweck erreicht, ſo kann über den hohen Werth des Buches kein Zweifel ſein, für denjenigen wenigſtens nicht, der das Kreuz aus Erfahrung kennt und weiß, wie ſchwer es iſt, ſein wahres Weſen zu erkennen und wie nothwendig wir darin den Troſt der Schrift haben. Wie ſchwer das Geheimniß des Kreuzes zu erkennen iſt, welche wichtige Stelle in der Schrift dasjenige Buch derſelben einnimmt, welches recht eigentlich die Miſſion hat, dieſe Erkenntniß zu gewähren, das zeigt in recht anſchaulicher Weiſe das Leben Carls von Hohenhauſen, Braunſchw. 37. Der Knoten in dem Leben dieſes Unglücklichen, deſſen Tagebücher ſo oft an die Reden Hiobs erinnern, beſteht in dem Zuſammentreffen des Mangels an Sündenerkenntniß mit ſchwerem Leiden. Hätte er einen Elihu gehabt oder hätte ſein Hochmuth ihm erlaubt, ſeiner Stimme Gehör zu geben, ſo würde er nicht in Verzweiflung ſein Leben geendet haben. Der Menſch gelangt ſo unendlich ſchwer zu der Erkenntniß, daß ſeine Leiden, auch wenn ſie noch ſo ſchwer ſind, noch tief unter demjenigen ſtehen, was er verdient hat. Der angeborne Pelagianismus ruft ihm unaufhörlich das Gegentheil zu. Und doch muß man um das Leiden als Zeichen der göttlichen Liebe anerkennen zu können, vorher wiſſen es mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Iſt es unendlich ſchwer die geoffenbarte und erkannte Wahrheit in dieſer Beziehung practiſch feſtzuhalten, ſo müßten wir uns in rathloſer Verzweiflung befinden, wenn

uns nicht in der heiligen Schrift klar und eindringlich eine Erkenntniß vorgelegt wäre, die aus natürlichem Boden nimmer hervorwachsen kann.

Von der Lehre vom ewigen Leben und der in ihm eintretenden Vergeltung hat der Verf. abgesehen. Daß er sie kannte, darauf führt ganz besonders die Stelle C. 14, 14: „Wenn der Mensch stirbt, wird er leben? Alle Tage meines Lebens wollte ich warten bis meine Ablösung käme." Dieß wenn zeigt, daß der Verf. sich vielfach mit der Frage beschäftigt hatte, und ist das wenn erst gesetzt, so kann die Hoffnung oder wenigstens die Ahndung in einem frommen Gemüthe nicht ausbleiben. Daß in C. 19, 23—27 die Idee, welche der Lehre von dem ewigen seligen Leben zu Grunde liegt, die durch nichts, auch nicht durch Tod und Verwesung zu hemmende Gnade Gottes gegen die Seinen vorliegt, werden wir zu dieser Stelle sehen. Aber zur Lösung des Problemes hat der Verf. von dieser Lehre keinen Gebrauch gemacht. Er wollte dieselbe nicht auf etwas gründen, das selbst erst einer andern Stütze und Grundlage, eben der in unserm Buche gewährten bedurfte — die Lehre von der jenseitigen, ist wo der Glaube an die diesseitige erschüttert ist, recht eigentlich ein Luftschloß, sie kann alsdann gar nicht recht innerlich und lebendig angeeignet werden. Der Verf. wollte auch nicht über das von Gott deutlich Geoffenbarte hinausgehen. Dieß beschränkte sich aber zu seiner Zeit auf die bloße unbestimmte Idee eines Fortlebens, ohne Verbindung mit der Lehre von Belohnung und Bestrafung, in Bezug auf welche damals nur räthselhafte Andeutungen vorhanden waren, wie die Erzählung von Henochs Hinwegnahme zu Gott, und die erst in dem Zeitalter der Propheten zu größerer Klarheit geführt wurde. Wir treffen daher hier vollkommen entfaltet nur die Lehre vom Scheol an*), die ja nicht unrichtig ist, vielmehr auch durch das N. T. bestätigt wird, sondern bei der nur der Hintergrund verhüllt bleibt.

Es bleibt uns jetzt nach der positiven Darlegung des Zweckes noch übrig die unrichtigen Bestimmungen des Zweckes als solche

*) Vgl. die Zusammenstellung bei Pareau p. 123 f.

zu erweisen. Die gangbare von Umbreit, Steudel, Hirzel und v. A. vertheidigte Ansicht ist die, der Verf. wolle zeigen, daß der Mensch in Gottes Plane nicht eindringen könne, und daher am Besten thue sich in Unwissenheit und ohne Murren allem zu unterwerfen, was über ihn kommt. Diese Annahme gibt dem Verf. Schuld, er habe den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen. Sie verräth die Zeit ihrer Entstehung gar deutlich, sie ist offenbar nur aus dem Bestreben hervorgegangen sich selbst, die eigne Unsicherheit in Bezug auf eins der wichtigsten Probleme in unserm Buche wiederzufinden. Ewald bemerkt dagegen: „Ginge das Buch bloß bis C. 28, so könnte man das für wahrscheinlich halten, obwohl der Gedanke dann ziemlich schlecht und unwürdig wäre, so sehr er auch jetzt vielen gefallen mag, aber der Plan Gottes wird ja im Buche offenbar, so wie jeder Prophet ihn offenbart, und darüber, daß Hiob habe in den göttlichen Plan eindringen wollen, wird er von Gott nicht getadelt." Man muß sich in der That wundern, wie man auf diese Ansicht gerathen konnte. Der Gedanke, der nach ihr den Zielpunct des ganzen Buches bilden soll, kommt in demselben gar nicht, auch nicht einmal beiläufig vor. Namentlich ist er nicht in den Reden des Herrn enthalten, in denen man ihn vorzugsweise finden will. Man hat den beseelenden Gedanken in den Reden Gottes völlig mißverstanden. Die in den Naturwirkungen offenbar werdende Allmacht Gottes wird in ihnen nicht dargelegt um Hiobs grübelnden Vorwitz zu züchtigen, sondern nur um ihm zu zeigen, wie thöricht er gethan, Gott der Gerechtigkeit entkleiden zu wollen, die nur ein anderer Ausfluß desselben Wesens ist, dessen Vorhandensein durch die Gerechtigkeit documentirt wird. Nicht das daß seines Forschens wird getadelt, sondern das wie, nicht sein Weg, sondern sein Ziel. Nirgends in dem ganzen Buche wird die rohe und des Menschen, der Gottes Ebenbild trägt und des Geistes theilhaftig ist, der alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, in dessen Seele sich die Weisheit von oben herabsenkt, unwürdige Aufforderung bloßer Resignation, blinden Glaubens aufgestellt, nirgends von Hiob ausgesprochen, daß er sich dieser Anforderung unterwirft. C. 28 hat man nur nach falscher Deutung dahin gezogen. Von

entscheidender Bedeutung ist noch, daß man von dieser Auffassung aus den Anfang des Buches nicht begreift und ebenso wenig sein Ende, der Reden Elihus zu geschweigen, deren unbedingte Unverträglichkeit mit dieser Auffassung schon daraus hervorgeht, daß diese Ausleger sich genöthigt sehen sie für unächt zu erklären. Gleich die beiden ersten Capitel geben uns ja Aufschluß über Hiobs Leiden, indem sie dort als Prüfung dargestellt werden und ebenso werden sie auch durch den in dem Epilog berichteten Ausgang als solche erwiesen, bei dem sich Mehrere durch die schlechte Auskunft zu helfen suchen, der Verf. sinke hier auf den von ihm bekämpften alttestamentlichen Standpunkt zurück! Der Verf. war also im Stande eine Theodicee, eine Rechtfertigung der Wege Gottes in Bezug auf das Leiden zu geben, grade so wie Moses in Deut. 32 im Stande ist Licht und Klarheit in Bezug auf alle zukünftigen Schicksale seines Volkes zu geben, und ist dieß, so kann er sich nicht damit begnügen wollen, die bloße Resignation zu empfehlen, von welcher überhaupt die heilige Schrift auf diesem Gebiete nichts weiß; die heiligen Schriftsteller, welche sich mit dieser Materie beschäftigen, wissen sämmtlich Gott wegen des Leidens der Gerechten zu rechtfertigen und denken nicht daran, sich durch die Anforderung der Resignation aus der Sache zu ziehen, man vgl. z. B. die angeführten Psalmen, das Buch Koheleth, welches, in einer trüben Leidenszeit geschrieben, sich aufs eingehendste mit dieser Materie beschäftigt und überall Vernunft in den Leiden zu finden weiß*), im N. T. das 12 Cap. des Briefes an die Hebräer, so daß also durch jene Auffassung das Buch isolirt und aus seinem natürlichen Zusammenhange herausgerissen wird. Die Weisung, der Mensch könne nicht eindringen in Gottes Rath und thue daher am besten, sich blindlings und ohne Murren Allem zu unterwerfen, so fromm sie sich auch gebehrdet, stammt doch nicht aus dem Heiligthum, Ps. 73, 17, sondern aus der Welt. Der Rationalismus hat sie aufgebracht. Er zerbrach muthwillig den Schlüssel zu der Pforte des Geheimnisses und behauptete nun, daß es für den Sterblichen keine Auflösung desselben gebe, der einzige

*) Vgl. meinen Comm. S. 16 f.

Troſt der ſei: „da werd ich das im Licht erkennen, was ich auf Erden dunkel ſah, das wunderbar und heilig nennen, was unerforſchlich hier geſchah.“ Die heilige Schrift dagegen legt das Fundament für die Löſung der wichtigen Aufgabe ſchon ſehr früh, dadurch, daß ſie gleich in ihren Anfängen über die Thatſache des Sündenfalls berichtet. „Durch Adams Fall iſt ganz verderbt, menſchlich Natur und Weſen“, das iſt der Schlüſſel, wie zu vielen andern Geheimniſſen, ſo auch zu dem Leiden der Gerechten.

Eine eigenthümliche Anſicht über den Zweck des Buches hat Ewald aufgeſtellt. Sie iſt die: das Leiden ſei in keiner Weiſe Strafe der Sünde. Die rechte Weiſe, ſich mit ihm abzufinden, ſei die, daß man erkenne, es ſei bloßer Schein, daß man ſich kühn darüber erhebe, im Bewußtſein der Ewigkeit des Geiſtes, dem durch äußeres Glück nichts gegeben, durch äußeres Leiden nichts genommen werden könne. Das Buch Hiob habe das Verdienſt dieſe tieferen Anſichten vom Uebel und von der Unſterblichkeit und unbedingten Selbſtändigkeit des Geiſtes vorbereitet und als fruchtbare Keime an alle Zukunft überliefert zu haben.

Gewiß dürfen wir von vorn herein nicht erwarten, dieſe Anſicht in unſerem Buche vorzufinden. Die Schrift hat von jeher in dem Rufe geſtanden, daß ſie es verſtehe die Leidenden zu tröſten. Wäre dieſe Anſicht aber die ihrige, ſo würde ſie dieß ſicher nicht vermögen. Man trete mit ihr zu einem ſolchen heran, der ſich in ſchweren und anhaltenden Leiden befindet und man wird ſich davon überzeugen. Gemalte Leiden mögen ſich damit beſchwichtigen laſſen, ebenſo wie Sünden, die dem Sünder noch nicht aufs Herz gefallen durch die pantheiſtiſche Lehre von der Sünde, welche dieſelbe für bloßen Schein erklärt, deſſen man los ſei, ſobald man eben nur erkenne, daß es ſich um bloßen Schein handelt, — aber wirkliche Leiden gewiß nicht. Das Bewußtſein der Ewigkeit des Geiſtes ſoll Alles thun, aber wie, wenn nun der Geiſt ſelbſt ſich in das Leiden verflochten, durch daſſelbe herabgezogen fühlt! Wie ſchlecht da dieß Mittel anſchlägt, das zeigen in ſchauerlich anſchaulicher Weiſe die Tagebücher von Hohenhauſen, der immer wieder zu ihm zurückkehrte, bis er zuletzt in Verzweiflung ſeinem Leben ein Ende machte. Friedrich II., der kein

anderes Troſtmittel kannte als dieſes, äußert ſich an einer Menge von Stellen ganz offen über die Unzulänglichkeit deſſelben. So ſagt er z. B. in den Briefen an d' Alembert Th. 12 S. 9 der nachgelaſſenen Werke: „Es iſt unangenehm, daß Alle, welche leiden, dem Zeno gradezu widerſprechen müſſen; da iſt keiner von allen, der nicht eingeſtände, daß der Schmerz ein *großes Uebel* iſt.“ Ebendaſelbſt S. 12: „Edel iſt es, ſich über die unangenehmen Vorfälle zu erheben, denen wir ausgeſetzt ſind, und ein nicht übertriebner Stoizismus iſt das einzige Troſtmittel des Unglücklichen. Sobald ſich aber die Gicht, der Stein oder des Phalaris Stier darein miſchen, ſo bezeugt das durchdringende Schreien, welches dem Leidenden entwiſcht, daß der Schmerz ein ſehr weſentliches Uebel iſt.“ S. 16: „Der Stoiker ſagt freilich: Du mußt keinen Schmerz fühlen, aber *ich fühle ihn wider meinen Willen*; er verzehrt, er zerfleiſcht mich; ein inneres meine Kräfte überwältigendes Gefühl entreißt mir Klagen und vergebliche Seufzer.“ Die Hülfe aber, welche dieß Troſtmittel wirklich gewährt, wird noch dazu um theuren Preis erkauft. Man erhebt ſich über das Leid nur alſo, daß man die Einbildung der eignen Würde, Hoheit und Vortrefflichkeit allein ſo ſtark wie möglich aufregt und in demſelben Grade, wie der Stolz wächſt, nimmt die Liebe ab, die Härte iſt ſeine unzertrennliche Begleiterin, wie man das an dem Beiſpiele des Sokrates ſehen kann, der ſeine Frau aus dem Kerker zu entfernen befahl, damit ſie ihn nicht in dem ſtolzen Gedanken der Todesüberwindung aus eigner Kraft ſtöre. So zehrt man alſo von ſeinem eignen Fleiſche und ſtillt ſeinen Durſt mit dem eignen Herzblute, und es gilt auch hier das Wort: was hülfe es dem Menſchen u. ſ. w. Und daß auch um dieſen theuren Preis hier nur für die kleinen Leiden Hülfe zu finden iſt, das zeigen uns auf's Deutlichſte die nachdrücklichen Erklärungen des Königs. Was ſeine große und ſtarke Seele bei dieſem Troſtmittel nicht gefunden hat, das werden Andere gewiß noch weit mehr vergeblich bei ihm ſuchen. — Zu allen Zeiten hat man dieſe Anſicht, die ſtoiſche, als entſchiednen Gegenſatz der Schriftanſicht betrachtet. Lipſius, der profane Philologe — eradicandae religionis Christianae efficacissimum Satanae instrumentum, wie

Denois ihn nennt, der ihr in guten Tagen zugethan gewesen, rief in der schmerzhaften Krankheit, die sein Leben endete, aus: Domine, da mihi patientiam Christianam. So sprach er seufzend, da einer seiner Freunde zu ihm sagte, es würde wohl nicht nöthig sein, ihn zu trösten, da die Philosophie, der er mit Eifer obgelegen, ihm genugsamen Trost darreichen könne.

Die Schrift kennt die menschliche Natur besser, sie weiß, daß unser Fleisch nicht ehern ist, unsere Kraft nicht von Stein, wie Hiob selbst dieß sagte in C. 6, 12, sie hat Mitleid mit unserer Schwachheit. Ueberall finden wir das Leiden der Gerechten nach der einen Seite als Strafe behandelt, verhängt von der göttlichen Gerechtigkeit, nach der andern Seite als ein Mittel, dessen sich die Liebe bedient uns zu höherem Heile zu führen. Sind Freude und Leid ein bloßes Spiel, über das der ewige Geist sich hinwegsetzen soll, warum verheißt der Herr dann den Seinen Glück, warum droht er den Gottlosen Unglück? Warum preist er die Sanftmüthigen selig, weil sie das Erdreich besitzen werden? Warum ermahnt er zuerst nach dem Reiche Gottes zu trachten, weil dann das Andere uns von selbst zufallen werde? Warum lehrt er uns um das tägliche Brot bitten? Warum sagt Paulus, die Gottseligkeit habe Verheißungen dieses und des zukünftigen Lebens? Nach dieser Ansicht hat ja die Gottseligkeit Alles an sich und bedarf nichts weiter. — Das ungünstige Vorurtheil, welches wir also gewonnen haben, bestätigt sich, wenn wir an unser Buch herantreten. Schon das muß uns als sehr verdächtig erscheinen, daß Ewald seiner Hypothese die Reden Elihus aufopfern muß. Was er selbst über die Angriffe gegen Prolog und Epilog urtheilt: „alles, was man dagegen vorgebracht hat, ist entweder eitel Mißverstand oder unbedeutend" gilt auch hier. Aber auch, wenn wir bloß auf dasjenige sehen, was Ewald selbst stehen läßt, ist es, auf die Sache gesehen, unbegreiflich, wie er seine Ansicht von dem Problem zu der des Verfassers machen konnte: es erklärt sich nur aus einer schrankenlosen Subjectivität, die überall sich selbst wiederfindet. Der Epilog, den er so entschieden vertheidigt, reicht schon allein gegen ihn hin. Warum bekommt Hiob von Allem, das er verloren, das Doppelte zurück, wenn er, die Sache näher besehen, gar nichts

verloren hatte? Warum werden ihm die kurzen Jahre des Schmerzes durch die langen Jahre des Glückes vergütet? In dem Epilog muß doch, wenn irgendwo, die Grundansicht des Verfassers zu finden sein. Hier haben wir nicht Reden, deren Verhältniß zu der Ansicht des Verfassers zweifelhaft sein könnte, sondern Handlung, göttliche Handlung, die thatsächliche Lösung des Problemes. Ebenso ist aber auch schon der Prolog mit Ewalds Ansicht unverträglich. Durch die Eröffnung der Scene im Himmel stellt der Verf. den Leser von vornherein auf einen Standpunct, der Hiob und seinen Freunden, die nur sahen, was auf Erden vorging, verborgen war. Sie ahnden von vornherein den Ausgang. Wird das Leiden über Hiob nur zur Prüfung verhängt, so kann es unmöglich dauernd sein, um so weniger, da er als ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit und wahrer Gerechtigkeit characterisirt wird, von dem wir erwarten, daß die Nebel schwinden werden, die zeitweise sich auf sein Gemüth gelagert haben. Kann und darf das Leid nicht dauernd sein, so muß es auch mehr sein, als bloßer Schein, es muß Realität haben. Es ließe sich leicht nachweisen, wie diese Ansicht auch mit den Reden Hiobs in Widerspruch steht, der nie und nirgends auf das Heil verzichtet, überall entweder trostlos klagt oder freudig auf die Rückkehr des Heiles hofft, entweder trostlos an der Gerechtigkeit Gottes zweifelt oder hofft, daß er dieselbe noch durch seine Herstellung retten werde, desgleichen auch mit den Reden Gottes, der Hiob nicht ermahnt: fühle nicht, was du fühlst, sondern vielmehr: demüthige dich unter meine gewaltige Hand, erkenne in deinem schweren Leiden meine durch meine in der Schöpfung offenbar gewordne Allmacht bezeugte Gerechtigkeit und verschaffe dir durch Buße Erlösung. Ebenso auch mit der Erklärung des Jakobus über unser Buch in C. 5, 11, der als den Zielpunct den nach Ewald völlig gleichgültigen Ausgang bezeichnet. Doch es ist an dem Bemerkten schon genug. Nur darauf ist noch hinzuweisen, daß dasselbe, was Hiob und die Freunde verhinderte, die richtige Lösung zu finden, der Mangel an tieferer Sündenerkenntniß sich auch in einer Reihe von Aeußerungen als dasjenige erweist, was den Erklärer unfähig machte, die gegebne zu verstehen. Als ein

zweiter Entstehungsgrund gibt sich der Mangel an lebendiger Erkenntniß des Waltens der göttlichen Vorsehung kund. Wenn Ewald (2. A. seines Commentars zu diesem Buche S. 10) von einem weltlichen Uebel redet, welches unterschiedslos Böse und Gute treffe, wenn er behauptet, das Uebel als etwas Aeußeres, Sichtbares und Leibliches stehe in gar keinem inneren wahren Verhältnisse zum inneren Werthe des Menschen, so schließt er das Walten dessen von den irdischen Dingen aus, der alle Haare auf unserm Haupte gezählt hat und ohne dessen Willen kein Sperling fällt, und verläugnet die großen und tröstlichen Wahrheiten, welche David in Ps. 139 darlegt.

3.

Der Stoff des Buches.

Es liegen hier drei Ansichten vor, daß das Buch durchaus wahre Geschichte enthalte, daß es eine Mischung von Wahrheit und Dichtung darbiete, daß es ein reines Erzeugniß freier Dichtung sei.

Der streng geschichtlichen Auffassung scheint schon Josephus zugethan gewesen zu sein, der das Buch Hiob unter die historischen Bücher zählt. Sie war im Zeitalter der Kirchenväter die herrschende, ebenso in der Theologie des 17. Jahrhunderts. Neuerer Zeit ist sie in dem von dem Calwer Verein herausgegebenen Bibelwerke vertheidigt worden, dann sehr entschieden von Vilmar in seinen pastoraltheologischen Blättern. Seltsamer Weise wollen beide aus dem historischen Character des Buches Hiob eine Glaubensfrage machen. Sie übersehen, daß das Buch nicht unter den Geschichts- sondern mitten unter poetischen Büchern steht, und daß es einen sehr niederen Grad der Bildung verrathen würde, wenn man die Dichtung überhaupt gegen die Geschichte herabsetzen und für der heiligen Schrift unwürdig erklären würde. In einem Buche, wo Alles so durchaus auf den Gedanken ankommt, der in der Gemeinde Gottes einge-

bürgert werden soll, ist die Frage nach dem geschichtlichen Character eine sehr untergeordnete, den Glauben gar nicht berührende.

Für den geschichtlichen Character hat man einige Gründe beigebracht, die schlechthin ohne Bedeutung sind. So die der Alexandrinischen Uebersetzung angehängte Nachricht, nach der Hiob der in Gen. 36, 33 erwähnte Edomitische König Jobab sein soll, einer späten schlechten etymologischen Combination, schon dadurch als Unwahrheit erwiesen, daß Hiob in unserm Buche nicht als König sich darstellt, sondern als ein reicher Privatmann, der sich einer bedeutenden freien Auctorität unter seinem aristocratisch verfaßten Volke erfreut, vgl. besonders C. 29, 7 f. Noch elender womöglich ist der Grund, daß man noch jetzt im Oriente Hiobs Grabmahl zeige, ein Grund dessen Bedeutung schon daraus erhellt, daß man es an sechs verschiednen Stellen zeigt und daneben auch den Misthaufen, auf dem Hiob gesessen haben soll. Von einiger Scheinbarkeit sind nur zwei Gründe, die aber, wenn man ihnen überhaupt Beweiskraft beilegen will, jedenfalls nur die zweite Ansicht gegen die dritte vertheidigen, nur für das Vorhandensein einer geschichtlichen Grundlage sprechen, nicht für den streng geschichtlichen Character des Buches. 1) Bei Ezechiel in C. 14, 14. 20 wird Hiob neben Noah und Daniel als Muster der Frömmigkeit dargestellt. Da uns Noah und Daniel historische Personen sind, so würde es, sagt man, unnatürlich sein anzunehmen, daß Ezechiel neben ihnen Hiob genannt habe, wenn er ihn nicht für eine historische Person gehalten. 2) Jacobus, sagt man, empfehle in C. 5, 11 die Geduld im Leiden durch Hiobs Beispiel. Auch diese Gründe aber sind sehr unsicher. Hiob, Tobias, der Lazarus der Parabel bleiben, ähnlich wie der heilige Nepomuk und Wilhelm Tell historische Personen, wenn man auch annimmt, daß sie ursprünglich freie Erzeugnisse der Dichtung sind. Sie haben in dem Bewußtsein der Kirche Gestalt gewonnen und für die rein practischen Zwecke des Ezechiel und Jacobus ist es völlig gleich, ob sie in äußerer Wirklichkeit gelebt haben oder nicht. Beide Stellen weisen offenbar auf unser Buch hin, Ezechiel speciell auf das, was in C. 1, 1 von der Gerechtigkeit Hiobs gesagt wird, und die Frage ob Hiob ein geschichtlicher Character im ordinären

Sinne gewesen sei oder nicht, muß aus diesem entschieden werden und nicht aus ihnen.

Gegen den durchweg geschichtlichen Character spricht der durchdachte Plan, der die Anordnung des Ganzen beherrscht. Ferner, daß die Reden im Ganzen, wie im Einzelnen so vollendet sind, wie sie sich im Laufe einer Disputation, die der Verf. nur protocollirte, nicht gestalten können, daß es unnatürlich ist anzunehmen, daß Hiob in seiner traurigen Lage solche in der Form vollendete Reden gehalten habe, daß die Reden, obgleich der Verf. mit großer Kunst jeden der Auftretenden seinem Character gemäß reden läßt, doch durch Einheit der Farbenmischung, der Bildung und Gelehrsamkeit, so wie auch der Sprache ein und denselben Verf. offenbaren. Ferner kehren in dem erzählenden Theil nicht minder wie in der Anordnung der Reden immer die bedeutsamen Zahlen drei, sieben und die aus ihnen gebildete Zehnzahl wieder. Hiob z. B. hat vor seinem Leiden sieben Söhne und drei Töchter und grade eben so viel bekommt er nachher wieder, von seinem früheren Viehstand überall grade das Doppelte. In dem Prologe läßt schon das Terrain, auf dem sich die Darstellung zum Theil bewegt, an eigentliche Geschichte nicht denken, deren Schauplatz überall die Erde ist. Die Verhandlungen zwischen Gott und dem Satan erfordern gebieterisch eine Scheidung zwischen der Idee und ihrer Einkleidung, wie sie nur dann vorgenommen werden kann, wenn ein dichterisches Element in der Darstellung anerkannt wird. In dem Berichte über die Unglücksfälle Hiobs findet sich eine Systematik, wie sie in der Wirklichkeit nie vorkommt. Der Catastrophen sind vier nach den vier Himmelsgegenden, um dem Gedanken Anschaulichkeit zu geben, daß das Unglück von allen Seiten über Hiob einbricht. Sie zerfallen in zwei Paare, jedes Mal eine menschliche und eine durch Naturkraft bewirkte, Sabäer und Feuer Gottes, Chaldäer und Sturm, um den Gedanken plastisch auszugestalten, der in C. 20, 27 ausgesprochen wird: „es offenbaren die Himmel seine Missethat, und die Erde erhebt sich wider ihn". Die Plagen schreiten regelmäßig von dem Niederen zu dem Höheren fort, von den Herden zu den Kindern. Bei allen drei ersten Catastrophen kommt keins der Kinder Hiobs zu Schaden,

obgleich die Söhne Hiobs doch als erwachsen sich darstellen und zu erwarten stände, daß sie um die Herden sich kümmern werden. Die Sabäer führen grade nur die Rinder und Eselinnen weg und diese vollständig. Das Feuer Gottes verzehrt nur die Schaafe und diese vollständig, eine Wirkung, wie sie in der Wirklichkeit nie von dem Blitze ausgeht, die Kamele bleiben vollständig für die dritte Catastrophe übrig. Bei jeder Catastrophe bleibt grade immer nur einer übrig um Hiob die Nachricht zu bringen. Das ist alles gut erfunden, sauber geschnitzt, wer aber annehmen will, daß die Dinge wirklich so vorgegangen seien, der ist um seinen geschichtlichen Sinn nicht zu beneiden. Das Reden Gottes aus dem Sturm C. 38, 1 ist ein Wunder, für das sich kein würdiger Zweck angeben läßt, das nicht wie alle übrigen Wunder des A. T. im theocratischen Zusammenhange steht — ein Wunder von rein persönlicher Beziehung findet sich im ganzen A. T. nicht vor, — das nicht, wie alle übrigen Wunder der heiligen Schrift, inmitten der Gemeinde Gottes vorgeht.

Allein alle diese Gründe, die leicht, wenn die Sache noch zweifelhaft wäre, vermehrt und verstärkt werden könnten, sprechen nur für die zweite Ansicht, daß das Buch keine reine Geschichte, nicht für die dritte, daß es reine Fiction enthalte. Gegen diese letztere Ansicht, die schon im Talmud vorkommt, wo gesagt wird, Hiob habe nie gelebt, er sei eine rein poetische Figur*), freilich nicht als die nationale Meinung, sondern nur als die Privatansicht eines einzelnen Rabbinen, der von Anderen widersprochen wird, die auch von Maimonides und andern Jüdischen Gelehrten aufgestellt wird**), hat man mit einigem Scheine geltend gemacht, daß die Dichtung, besonders im Alterthum sich gewöhnlich ihren Stoff nicht selbst schaffe, vielmehr den durch die Sage gegebenen frei und selbständig verarbeite, die Geschichte verdichte und abändere um sie der Idee conform zu machen. „Die althebräische Literatur" bemerkt Ewald, „widerspricht dieser Erfahrung nicht.

*) In dem Tractate Baba Bathra, propheta fuit Jobus, nec unquam creatus, sed parabola tantum est.

**) Vgl. Levi ben Gersoms Vorrede zu dem Comm. zu unserm Buche.

Mögen in den letzten schwachen Trieben ihres alten Stammes, im Buche Judith, Tobias, die geschichtlichen Darstellungen sogar den Hauptpersonen und Ereignissen nach aus einem bloßen Zusammendenken des Dichters geflossen sein, in den älteren Büchern ist von einer solchen schriftstellerischen Art keine Spur, es trieb auch früher gar keine Nothwendigkeit dazu, da ein Dichter, welcher dem höheren Alterthum noch näher stand, aus dem reichsten Sagenstrome noch ohne Mühe schöpfen konnte, während den Späteren diese Quelle immer mehr versiegte". Doch ist dieser Grund ziemlich unsicher — wir haben in der älteren Literatur, der canonischen, eben gar keine Analogie für unser Buch — und jedenfalls muß man bei dieser Annahme darauf verzichten bestimmen zu wollen, was der Dichter durch die Sage erhalten und was er selbst hinzugethan habe. Die Ausscheidung des geschichtlichen Stoffes könnte nur dann einigermaßen gelingen, wenn uns dieselbe Geschichte von mehreren Referenten, wenn auch in dichterischer Verarbeitung überliefert würde. Wer wollte es bei einem historischen Romane von Walter Scott, wer bei einem historischen Drama Schillers unternehmen bloß aus ihnen selbst die Gränzen zwischen Geschichte und Dichtung zu bestimmen? In Bezug auf Hiob aber sind wir allein auf unser Buch gewiesen. Alles was später über Hiob vorkommt, von Ezechiel und Tobias (C. 2, 12. 14) an, bis auf den Koran weist auf dasselbe als auf seine Quelle zurück. Dennoch hat Ewald mit dem Muthe moderner Subjectivität, welche Alles aus sich heraus spinnen zu können meint, mit dem Muthe des Chorführers der sich selbst so nennenden positiven Critik den Versuch gemacht, bloß auf. innere Gründe gestützt, wenigstens gewisse Thatsachen der Geschichte zu vindiciren. Allein dieser Versuch dient nur dazu, das Unzulässige eines solchen Unterfangens überhaupt noch mehr ins Licht zu stellen. Wir müssen um so mehr etwas dabei verweilen, da sich die Bodenlosigkeit moderner Critik bei diesem Versuche des Bauens recht deutlich kund gibt und daraus Licht fällt auf anderweitige Versuche des Zerstörens. Wir wollen bei allen Puncten, welche Ewald als historisch geltend machen will, nachweisen, daß grade sie sehr wohl der Dichtung angehören können, zum Theil sogar müssen.

1. Der Name Hiobs, behauptet Ewald, sei kein vom Dichter erst geschaffner. Zur Begründung solcher Behauptung wäre aber vor Allem erforderlich, daß der Name in gar keiner Beziehung zur Geschichte stände. Dieß nun ist so wenig der Fall, daß in dem Namen schon der Kern der Geschichte enthalten ist, der Dichter keinen passenderen Namen für seinen Mann erfinden konnte. Nach dem gesicherten Hebräischen Sprachgebrauche bedeutet Hiob den sehr Befeindeten*). Der „Befeindete", in welchem Sinne der Held also genannt wurde, das wird gleich im Prologe klar, wo Satan, der Widersacher, zu dessen Namen der Name Hiob das Gegenstück bildet, sich zu ihm verhält, wie das patiens zum agens, der Ambos zum Hammer, seine Angriffe gegen ihn richtet. Hiob ist der Repräsentant aller Kreuzträger, aller solcher, welche den feurigen Pfeilen des Bösewichtes ausgesetzt sind. In dem Namen Hiob haben wir mit einem Worte das Thema des Buches. Hiob ist von allen Seiten von Feinden umgeben, Gott und der Satan, Blitz und Sturm, Chaldäer und Sabäer, die Krankheit, die früheren Freunde, das niederträchtige Gesindel C. 30. Gehört hiernach der Name der Erfindung an, so wird überhaupt das Vorhandensein einer geschichtlichen Grundlage sehr zweifelhaft. Fände eine solche statt, so würde der Verf. wohl durch die Angabe des bedeutungslosen Namens des Vaters oder auf andere Weise dem auf bloße Fiction führenden Namen des Helden ein Gegengewicht geben.

2. Historisch gegeben, meint Ewald, seien auch die Namen der drei Freunde. Allein bei einem derselben, Eliphas, liegt die Vermuthung sehr nahe, daß der Verf. ihn aus dem ersten Buche Mose's entlehnte, wo er in C. 36, 4. 10. 12 grade als ein edomitischer und in V. 11 im Zusammenhange mit Teman vorkommt, um so näher, da der Verf. unläugbar aus der Genesis geschöpft hat, wie er z. B. die Kesita in C. 42, 11 aus Gen. 33, 19 entnimmt. Eine Entlehnung der Art aber gilt der eignen Erfin-

*) Von איב befeinden Ex. 23, 22, wovon אויב Feind und איבה Feindschaft, nach der Analogie von שִׁכּוֹר, ein Betrunkener, vgl. über die Form, die immer nur passiven oder intransit. Adjectiven angehört, Ew. hebr. Gr. S. 400.

dung ganz gleich. Aus der Analogie schließen wir, daß der Erfindung auch die Namen der andern Freunde angehören. Dafür spricht auch, daß der Name Elihus, seines Vaters und seines Geschlechtes offenbar der Dichtung angehören und reine Characternamen sind. Bei den beiden Hauptpersonen, Hiob und Elihu, hat der Verf. solche Characternamen gebildet. Den drei Freunden hat er nicht solche Ehre angethan. Ihnen hat er indifferente Namen beigelegt.

3. Historisch soll nach Ewald auch der Umstand sein, daß Hiob in dem Lande Uz gelebt habe. Uz sei in der Hebräischen Geschichte weder als Land noch als Volk berühmt, so daß man nicht einsehe, wie der Verf. grade darauf gekommen, wenn er nicht durch die Geschichte gebunden war. Aber es wird sich später zeigen, daß der Plan des Verf. erforderte, die Scene außerhalb Palästinas und zwar in die nächste Nähe desselben zu verlegen. Da mußte er nun sehr leicht auf das zunächst an Basan angränzende Uz kommen, dessen schon in der Genesis erwähnt wird und zwar in auszeichnender Weise: Uz erscheint in Gen. 22, 21 als Nahors Erstgeborner, die älteste und bedeutendste der von Nahor abstammenden Völkerschaften. Auch für die Wohnsitze der Freunde gilt dasselbe. Da auch sie nicht aus Canaan sein durften und doch aus seiner Nachbarschaft sein mußten, so lag nichts näher als ihnen das Vaterland anzuweisen, das in dem Buche genannt wird. Schlottmann hat gemeint, wenigstens der Zug sei sicher historisch, daß Hiob dem Auslande angehört habe. Denn es sei undenkbar, daß die Dichtung auf eigne Hand einem nicht aus dem theocratischen Geschlechte stammenden Patriarchen eine so hohe Gottesfurcht und Würde beigelegt habe. Hier müsse der Dichter durch die Geschichte gebunden gewesen sein. Allein grade dieser Zug muß nothwendig der dichterischen Absicht angehören. Hält man ihn für historisch, so verrückt man die Gränzen zwischen der Heidenwelt und dem Reiche Gottes und erklärt die Heilsanstalten Gottes für überflüssig. Hiob steht an Tiefe der religiösen Erkenntniß höher als Abraham. Konnte das Heidenthum solche Charactere aus sich erzeugen, konnte es so tief in die Gottesweisheit eindringen, so war keine Offenbarung ferner nothwendig.

Auf Melchiſedek ſollte man ſich nicht berufen. Denn abgeſehen davon, daß dieſer mit Recht als die untergehende Sonne der Uroffenbarung bezeichnet worden iſt, hier iſt mehr als Melchiſedek mit ſeinem reinen Monotheismus, hier iſt eine Fülle und Tiefe göttlicher Erkenntniſſe, wie ſie ſonſt überall nur auf dem Gebiete der Offenbarung gefunden wird. Jeder Iſraelitiſche Leſer mußte ſofort erkennen, daß die Verſetzung auf heidniſches Gebiet nicht ernſt gemeint iſt, daß ſie nur einem ganz beſondern Zwecke des Verf. dient, über den hinaus aus ihr keine Conſequenzen gezogen werden dürfen, ebenſo wie man bei Fenelons Telemach nicht daran dachte, daß der Verf. die Gränze zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum zerſtören wolle. Bei einem Buche, welches dem Iſraelitiſchen Canon angehört, verſteht es ſich ganz von ſelbſt, daß der Held nicht ein wirklicher Heide ſein kann.

4. Hiſtoriſch, meint Ewald, ſei auch die Krankheit Hiobs. Denn es laſſe ſich ſonſt nicht denken, warum der Verf. grade dieß ſeltne Uebel, die Elephantiaſis, vor allen andern hätte wählen ſollen. Allein die Elephantiaſis iſt nur eine species des Ausſatzes. Der Ausſatz aber, ſpeciell freilich vorwiegend die andere species deſſelben, die Leuke, iſt durch das Geſetz geheiligt zum Symbole der Sünde und wird in ihm als Sündenſtrafe gedroht. „Hüte dich" heißt es in Deut. 24, 8, „vor der Plage des Ausſatzes, daß du thuſt alles, was euch die Levitiſchen Prieſter lehren werden, wie ich ihnen geboten". Sah ſich alſo der Verf. unter allen Krankheiten um, ſo mußte ſein Auge vorzugsweiſe grade auf dieſe fallen, weil die mit ihr Behafteten allgemein als von Gott gezeichnet angeſehen wurden, bei ihr grade das Vorurtheil der Freunde die reichlichſte Nahrung fand. Speciell aber die Elephantiaſis zu wählen, ihr vor der Leuke den Vorzug zu geben, konnte der Verf. dadurch veranlaßt werden, daß dieſe Art des Ausſatzes weit ſcheußlichere Erſcheinungen hervorbringt. Der Kopf eines mit der Elephantiaſis Behafteten, vgl. Schilling, de lepra, führt mit Recht die Unterſchrift: horridior morte. Die Scheußlichkeit dieſer Krankheit konnte auch ſchon für ſich allein den Dichter veranlaſſen, grade ſie aus der Zahl aller zu wählen. Die Syrer und Araber nennen ſie, wegen ihrer Furchtbarkeit, die Löwenkrank-

heit. Schon dieſer Name reicht hin zum Beweiſe, daß der Verf. für ſeine Fiction Anhalt genug hatte. Ein ganz beſonderer Grund aber lag für ihn in Deut. 28, 35, vgl. zu C. 2, 7.

Dieß ſind alle Puncte, welche Ewald hinſtellt. Auch was Hirzel noch hinzufügt, die Sage müſſe Hiobs Daſein ins höchſte Alterthum hinauf verſetzt haben, weil die Schilderungen des Verf. alle auf die patriarchaliſche Zeit gehen, beſeitigt ſich bei unſerer Betrachtung, gibt ſich, wie wir ſehen werden, als Werk der Abſicht zu erkennen.

Es wird klar geworden ſein, daß wir uns jedenfalls mit der allgemeinen Behauptung einer hiſtoriſchen Grundlage begnügen müſſen, daß wir auch das Vorhandenſein einer ſolchen nicht aus dem Buche ſelbſt darthun können, ſondern es höchſtens nur wegen der Analogie feſthalten müſſen, ein mißlicher Grund, da die Bücher Tobias und Judith, deren Vergleichung am nächſten liegt, offenbar als reine Dichtungen, ohne jede geſchichtliche Grundlage zu betrachten ſind. Man ſieht aber nicht recht ein, was bei unſerm Buche als hiſtoriſche Grundlage übrig bleiben ſoll, wenn Alles dasjenige abgezogen wird, was nach dem Bemerkten erweislich der Fiction angehört. Bloße Allgemeinheiten wie die: ein rechtſchaffner Mann wird unglücklich, kehren zu oft wieder, als daß auf ſie der geſchichtliche Character begründet werden könnte. Schon Luther erkannte, daß das Geſchichtliche von dem Verf. zu dichteriſchen Zwecken freigeſtaltet iſt. Er ſagt in den Tiſchreden W. W. Bd. XXII. S. 2093: „Ich halte das Buch für eine rechte Hiſtorie; daß aber Alles alſo ſollte geſchehen und gehandelt ſein, glaube ich nicht; ich halte, daß etwa ein feiner, frommer, gelehrter Mann habe es in ſolche Ordnung alſo bracht und ſei zur Zeit Salomonis geſchrieben". Gibt man erſt dieſer Erkenntniß Raum, ſo wird man unaufhaltſam weiter getrieben.

Das Buch hat aber allerdings nach einer andern Seite hin, als der gewöhnlich ins Auge gefaßten, geſchichtliche Grundlagen. Die Feinheit und Lebhaftigkeit in der Darlegung der widerſprechenden Anſichten, die treue Characteriſtik und die individuelle Schilderung derſelben, wie wir ſie in unſerm Buche vorfinden, berechtigt zu der Annahme, daß die zu löſende Aufgabe in der Zeit des Verf. eine vielfach beſprochene, Gegenſtand mannigfacher

Erörterungen war, die in Gegenwart und unter Betheiligung des Verf. angestellt wurden, so daß also mehr noch, wie für den geschichtlichen Theil des Buches, für die Reden eine geschichtliche Grundlage angenommen werden kann. Der Verf. hat sich sein Thema nicht willkürlich gewählt, sondern er hat mitten aus dem Leben heraus und für das Leben geschrieben. Das Buch hat aber noch in anderer wichtigerer Beziehung eine geschichtliche Grundlage. Der Verf. muß selbst ein Kreuzträger gewesen sein, muß selbst mit der Verzweiflung gerungen haben, muß selbst mit dem Troste getröstet worden sein, mit dem er Andere tröstet, muß selbst in Sack und Asche Buße gethan haben. Denn nur die eigne Erfahrung befähigt, so über ein Geheimniß Gottes zu schreiben, wie dieß hier geschieht. Die persönliche Erfahrung, auf die in Behandlung des gleichen Themas Assaph in Ps. 73 sich beruft, steht auch hier im Hintergrunde.

4.

Herkunft und Vaterland des Verfassers.

In Bezug auf das Volk, dem der Verf. angehören soll, sind die Meinungen schon seit den älteren Zeiten getheilt gewesen, indem man theils einen Araber, theils einen Israeliten als Verf. annahm. Die letztere Annahme ist die richtige.

Wir bewegen uns in dem Buche ganz in dem Kreise der Anschauungen und Lehren, welche Israel eigenthümlich sind. Die Schöpfung wird ganz so beschrieben, als unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht, wie anderweits in den Israelitischen Schriften. Die Lehre des ersten Buches Moses von der Doppelnatur des Menschen tritt uns entgegen in C. 33, 4: „der Geist Gottes hat mich gemacht und der Odem des Allmächtigen belebet mich" und V. 6: „aus Lehm bin auch ich gebildet". Nach C. 4, 19 muß der Mensch aus Lehm gebildet wieder zur Erde werden. Wie in Gen. 1, 2 der Geist Gottes bei der Schöpfung über dem Wasser schwebt, so erscheint in Hiob 34, 14. 15 der Geist Gottes als der

Daſeinsgrund für alles Geſchaffene, welches vergehen muß, ſobald Gott ſeinen Odem aus ihm zurückzieht. Gott bedient ſich nach C. 1, 6. 33, 23 der Engel zur Ausführung ſeiner Befehle, zu Schutz und Heil der Seinen. Die ganze Betrachtungsweiſe der Sünde in dem Buche gehört der göttlichen Offenbarung an. In Bezug auf den Ernſt und die Energie der Sündenerkenntniß findet ſich für daſſelbe keine Parallele. Auf die Moſaiſche Lehre vom Sündenfall fußt C. 14, 4, wonach alle Menſchen von ihrem Urſprunge an unter die Nothwendigkeit der Sünde beſchloſſen ſind. Es gibt für den Menſchen ein unverbrüchliches göttliches Geſetz, C. 6, 10, wo Hiob ſich rühmt, daß er nie „die Worte des Heiligen verläugnet habe, deſſen Verletzung ſich unausbleiblich an dem Verletzenden rächt."

Was aber für den tiefer Blickenden noch beweiſender iſt, als alle dieſe leicht zu vermehrenden Einzelheiten, iſt die Thatſache, daß ſich in dem Buche eine Stärke und Innigkeit des religiöſen Bewußtſeins findet, wie wir ſie durchaus nur innerhalb des Gebietes der Offenbarung erwarten können. Der Monotheismus war zwar, wenn wir den Behauptungen Arabiſcher Schriftſteller trauen dürfen, auch bei den Arabern urſprünglich, er behauptete ſich ſogar wenigſtens unter einem Theile der Nation bis in das Zeitalter Mohammeds hinein, durch den er den vollkommnen Sieg über den aus Syrien eingedrungenen Polytheismus erhielt. Allein der Gott der Araber iſt doch, wie der aller Heiden ein ferner Gott, ihr Monotheismus ein abſtracter. Nicht der Monotheismus, ſondern die lebendige Gemeinſchaft mit Gott, oder nicht die Einheit Gottes, ſondern der lebendige und lebenſpendende Gott, der Heiland in aller Noth, der Rächer alles Böſen, der ewige Grund aller menſchlichen Verhältniſſe, auf Erden nicht minder einheimiſch wie im Himmel, durch alles Irdiſche hindurchleuchtend, Allem ſeine Weihe gebend, im Herzen nicht minder wohnend wie im Himmel, der, in dem wir leben, weben und ſind, der nicht fern iſt von einem Jeglichen unter uns, weil wir ſein Ebenbild tragen, iſt das Privilegium der Mitglieder des Bundesvolkes, und daß der Verf. an dieſem Privilegium einen ſo herrlichen Antheil nimmt, zeigt unwiderſprechlich, daß er zum Bundesvolke gehörte.

Der Brennpunct, aus dem alle dieſe Strahlen hervorſchießen, iſt der Gebrauch des Iſrael allein eigenthümlichen Namens Jehova, durch den ſchon Abraham in Gen. 14, 22 ſein Gebiet gegen das des Monotheiſten Melchiſedek abgränzt. Jehova, der Seiende, das perſönliche reine abſolute Sein, das iſt der nicht rein Jenſeitige, über den irdiſchen Verhältniſſen ſchwebende Gott, ſondern der Gott, der alles wahrhaftigen Seins Grund iſt auf der Erde nicht minder, wie im Himmel. Wie ein ſolcher Gott ſich nothwendig offenbaren muß, ſo gelangt man zu ſeiner Erkenntniß nur durch Offenbarung. Sie wird überall nur inmitten des Volkes der Offenbarung gefunden, inmitten der Gemeinde auf Erden, die er durch Thaten der Allmacht und Liebe um ſich geſammelt hat.

Gegen den ausländiſchen Urſprung zeugt ferner auch die Sprache des Buches. Daß daſſelbe durchaus nicht den Character einer Ueberſetzung trägt, iſt längſt erkannt und bedarf keiner näheren Nachweiſung.

Endlich, es heißt das Iſraelitiſche Bewußtſein völlig verkennen, den ſchroffen Gegenſatz, in dem Iſrael zu allen ſeinen Umgebungen ſtand, wenn man es für möglich hält, daß ſie ein ausländiſches Product unter die Zahl ihrer heiligen Schriften aufgenommen haben ſollten.

Angeſichts dieſer Gründe haben Mehrere nach Eichhorns Vorgange verſucht einen Mittelweg einzuſchlagen. Sie nehmen an, der Verf. ſei ein Iſraelit geweſen, der aber nicht unter ſeinem Volke, ſondern in Arabien gelebt habe. Die ältere hebräiſche Geſchichte, ſagen ſie, iſt dem Verf. unbekannt, Abraham, Iſaac und Jacob ihm fremd. Wir müſſen daher annehmen, daß der Verf. außer dem Zuſammenhange mit ſeinem Volke gelebt habe. Dazu komme, daß der Verf. in allen ſeinen Schilderungen die genaueſte Bekanntſchaft mit Arabien verräth, der Eigenthümlichkeiten Paläſtinas aber nicht gedenkt. Er ſchildert mit den lebendigſten Farben die Thiere der Wüſte, den Löwen und den Waldeſel, er erwähnt die Blutrache, die ziehenden Horden und Carawanen, die Räuberbanden und Höhlenbewohner, die Morgenröthe treibt bei ihm die Beduinen in ihre Schlupfwinkel zurück. Auch muß der Verf. genau mit Aegypten bekannt geweſen ſein, und das erklärt

ſich eher, wenn er in Arabien, als wenn er in Paläſtina wohnte. — Allein, daß der Verf. von der Geſchichte des Bundesvolkes und von der natürlichen Beſchaffenheit Paläſtinas abſieht, erklärt ſich aus ſeinem Zwecke. Er will bei der Löſung der Frage von den Ausſprüchen der göttlichen Offenbarung abſehen, er will ſie nicht als Schriftgelehrter geben, ſondern als Organ des Geiſtes Gottes, von dem er voll iſt, C. 32, 18. 19, und dadurch fähig ſelbſtändig aus den Tiefen des religiöſen Bewußtſeins und der Erfahrung zu ſchöpfen. Er behandelt, ganz ähnlich wie der Verf. des Buches Koheleth, ſein Problem als ein ſolches aus der natürlichen Theologie mit Hülfe der durch den Geiſt Gottes geläuterten Vernunft und der Erfahrung. Der Standpunct iſt zwar der des durch die Offenbarung geläuterten religiöſen Bewußtſeins, aber abſichtlich entäußert ſich der Verf. aller ſpeciellen Beſtimmtheit, welche das religiöſe Bewußtſein durch die Erfahrung erhalten hat. Ein Hauptgrund, der ihn zu ſolchem Verfahren bewog, war gewiß der, daß die Löſung aus der Sache ſelbſt hervorwachſen und ſomit um ſo lebhafter und inniger angeeignet werden ſollte. Der Irrthum in ſeinen Gegenſätzen ſollte nicht durch ein einzelnes Dictum des Geſetzes niedergeworfen werden, um bald wieder Kraft zu gewinnen, ſondern er ſollte ſeine Blößen ſelbſt kund geben, ſich ſelbſt aufreiben, und dann die Wahrheit ſich als die Vereinigung in den Gegenſätzen durch ſich ſelbſt legitimiren. Indem der Verf. von den einzelnen Ausſprüchen der Schrift abſtrahirte, wollte er ihr eine kräftigere Hülfe bringen, als es außerdem möglich geweſen wäre, ebenſo wie Pascal in den Pensées zuerſt das Weſen des Menſchen bloß aus der Erfahrung entwickelt, und dann erſt vergleicht, was die Schrift dazu ſagt. Auch das aber mußte zu ſolchem Verfahren leiten, daß die ältere Offenbarung und was zur Zeit des Verf. von heiliger Schrift vorhanden war, das Material zur Löſung des Problemes nicht vollſtändig darbietet, dieſe vielmehr dort nur keimartig und latent vorliegt. Der Verf., indem er den Träger des „Wiſſens" in dieſer Sache, Elihu, als Jüngling darſtellt, hat ſelbſt darauf hingewieſen, daß er Neues, in der früheren Offenbarung noch nicht Enthaltenes dem Volke Gottes mitzutheilen hat. — Dieſen ſeinen

Plan nun macht der Verf. äußerlich dadurch bemerklich, daß er die Scene aus Paläſtina heraus unter ein zu dem Bundesvolke in keiner Beziehung ſtehendes Volk verlegt, wobei er ſich aber, weil er nicht weiter gehen wollte, als ſein Zweck es erforderte, in der nächſten Nähe von Paläſtina hielt, was eben darauf hindeutet, daß die Wahl des Auslandes allein zur Scene nur Fiction iſt, keinen hiſtoriſchen, ſondern einen ideellen Grund hat, was ganz beſtimmt auch in C. 15, 19 hervortritt, vgl. z. d. St. Daß die Lebens- und Naturſchilderungen des Buches ſich auf dieſes Land und Volk, nicht auf Paläſtina und die Iſraeliten beziehen, iſt davon eine bloße Folge. Daß es unter ſolchen Geſichtspunct zu ſtellen iſt, zeigt auch C. 40, 23, wo der Jordan in einer Weiſe vorkommt, wie ſeiner nur von einem in Canaan lebenden gedacht werden konnte. Man kann höchſtens behaupten, die große Anſchaulichkeit der Schilderung nöthige zu der Annahme, daß der Verf. jene Gegenden und Verhältniſſe aus eigner Anſchauung kannte, und auch dieß kann nicht mit Zuverſicht behauptet werden, wenn man nicht ſehr niedrige Vorſtellungen von der Macht der Poeſie hegt. Die Behauptung Schlottmanns: „ein künſtliches Sichhineinverſetzen in fremde Naturverhältniſſe iſt dem Alterthum fremd", wird als ein bloßes Vorurtheil betrachtet werden müſſen. Wo die Kunſt überhaupt zu ſolcher Höhe ausgebildet iſt, wie in unſerm Buche, wo der Verf. namentlich ſich mit ſolcher Haltung in fremden Zeitverhältniſſen bewegt, da wird man nicht einmal mit Wahrſcheinlichkeit behaupten können, daß er nothwendig aus eigner Anſchauung reden müſſe. Schiller war nie in der Schweiz und doch hat er in ſeinem Tell das Schweizeriſche Weſen mit großer Naturwahrheit dargeſtellt. — Die Richtigkeit von der abſichtlichen Verlegung der Scene außerhalb Paläſtinas findet Beſtätigung in der Abſichtlichkeit, mit der der Verf. die Gottesnamen gebraucht. Das A. T. unterſcheidet zwiſchen Elohim, der Gottheit, dem deus in genere, dem supremum numen, und Jehova als dem perſönlichen, aller Dinge Urgrund bildenden, energiſch ſich offenbarenden, eine Gemeinde um ſich und ſeinen Namen, die Zuſammenfaſſung ſeiner Thaten bildenden Gott, den Bundesgott Iſraels. Der letztere Name Gottes nun findet ſich, wo der Verf. ſelbſt redet,

gewöhnlich, nicht bloß in dem sogenannten Prolog und Epilog, sondern auch in den kurzen Sätzen, wo mitten inne der Verf. die Personen einführt, C. 38, 1. 40, 1. 3. 6. Dagegen wo Andere redend eingeführt werden, finden sich nur die allgemeinen Namen Elohim, Eloah, Schaddai, der Allmächtige. Eine Ausnahme bildet nur C. 12, 9, wo Jehova vorkommt. Dieser Thatbestand läßt sich nur auf eine Weise erklären; der Verf. wollte durch die Wahl der Gottesnamen, welche er den Redenden in den Mund legt, seine Absicht ausdrücken von allem Theocratischen abzusehen, eine Absicht, welche aus den wenigen Fällen, wo er ihr zuwiderhandelt, nämlich außer der angeführten Stelle noch in dem Prologe C. 1, 21, wo Hiob der Name Jehova in den Mund gelegt wird, und zwar in dreifacher Wiederholung nur noch deutlicher hervorgeht. Denn wenn der Verf. sich selbst also vergißt, so zeigt er dadurch, daß der gewöhnliche Gebrauch der Gottesnamen nur aus künstlicher Entäußerung des gewöhnlichen Sprachgebrauches zu erklären ist. Diesem scheinbaren Vergessen, diesem Herübergreifen in ein fremdes Gebiet liegt übrigens die größte Absichtlichkeit zu Grunde. Dieß ersehen wir aus dem Zusammenhange, in dem beide Male der Name Jehova vorkommt. Er findet sich da, wo der gehobenen Stimmung Hiobs der Name Eloah nicht genügt. In C. 1, 21 geht die Setzung des Namens Jehova Hand in Hand mit der dreifachen Wiederholung des Gottesnamens. Bei dem Verluste alles Irdischen kann nur die Versenkung in die ganze Tiefe Gottes wahren Trost und Halt gewähren. Hier wird der Grund für die Setzung des Eloah durch einen anderen höheren überwältigt. Das: Jehova bricht plötzlich aus seiner Verborgenheit hervor, weil dem lebhaften Gefühle von der Herrlichkeit Gottes die niederen und vagen Namen nicht genügen. Der Verf. will auf diese Weise darauf hinleiten, daß überall hinter Elohim, Eloah und Schaddai Jehova verborgen ist und den Leser anleiten die dünne Hülle zu lüften, die er über ihn geworfen hat. Steht nun aber eine solche künstliche Entäußerung in diesem Falle, in Bezug auf die Gottesnamen fest, warum wollen wir sie nicht in Bezug auf den anderen so nahe verwandten, in Bezug auf den Schauplatz annehmen? Dazu haben wir um so mehr Grund,

da die bereits entwickelten Eigenthümlichkeiten des Buches zu der Annahme nöthigen, daß der Verf. nicht nur von Herkunft ein Israelit war, sondern auch mitten unter seinem Volke, unter dem wohlthätigen Einflusse religiöser Gemeinschaft lebte. Man bleibt unfähig die vorliegenden Thatsachen zu erklären, wenn man annimmt, daß der Verf. nur als eine abgeschnittene Rebe zu dem Weinstocke seines Volkes gehört habe. Dann könnte nicht der Saft des Weinstockes sich überall in ihm als vorhanden zeigen. — Dazu kommt, daß der Verf., wenn er sich auch seinem Plane gemäß der ausdrücklichen Beziehungen auf die Bücher Moses enthält, doch verschleierte Beziehungen auf dieselben vielfach eingemischt hat. Die Erklärung wird dieß zeigen, beispielsweise wollen wir aber schon hier einiges anführen. Daß einer der Freunde, Eliphas der Themanit nach Namen und Wohnort aus dem ersten Buche Moses entnommen ist, sahen wir schon. Die Verfluchung des Tages der Geburt in C. 3, 4: dieser Tag werde Finsterniß, weist zurück auf das: es werde Licht in Gen. 1, 3. In Bezug auf diesen unglückseligen Tag soll jenes Wort seine Kraft verlieren, er soll in die Urnacht zurücksinken. Auf die Mosaische Geschichte der Schöpfung bezieht sich auch die Bezeichnung der menschlichen Leiber als Lehmhütten, gegründet auf Staub in C. 4, 19, das „gedenke, daß du mich wie Lehm gemacht hast, und zum Staube mich zurückführen wirst" in C. 10, 9 und das: „aus Lehm ward auch ich gebildet" in C. 33, 6. Die Beschreibung des Gerichtes über die Gottlosen: „bei Tage tasten sie Finsterniß" in C. 5, 14 weist hin auf Deut. 28, 29. C. 20, 23: „Senden wird er über ihn die Gluth seines Zornes, regnen lassen über sie ihre Speise" und ebenso V. 28 auf das Gericht über Sodom und Gomorrha. Außer auf die Bücher Moses finden sich auch später noch zu besprechende Beziehungen auf andere alttestamentliche Schriften, auf Davidische Psalmen und die Salomonischen Proverbien vor, welche zeigen, daß der Verf. nicht aus Israelitischem Zusammenhange losgerissen werden darf.

Was wir gegen die Abfassung des Buches in Arabien bemerkt haben, zeigt zugleich, was von der von Hitzig und Hirzel behaupteten Abfassung in Aegypten zu halten ist. Für sich weiß

dieſe Behauptung nichts geltend zu machen als, der Verf. lege eine Kenntniß jenes Landes an den Tag, welche eine längere Beobachtung vorausſetze. Die meiſten Thatſachen aber, die man in dieſer Beziehung anführt, halten eine nähere Prüfung nicht aus. Unrichtig iſt, daß die eingehende Beſchreibung des Bergbaus in C. 28 ſich nothwendig auf Aegyptiſchen Bergbau beziehen müſſe: Arabien, auf welches das Ophir-Gold in C. 28, 16 ſpeciell hinweiſt, Edom und Phönizien boten für dieſe Schilderung mehr Material dar, als Aegypten. Auf Bergbau in Canaan ſelbſt weiſt ſchon der Pentateuch ganz beſtimmt hin, in Deut. 8, 9, wo es in der Anpreiſung des Landes der Verheißung heißt: „ein Land, deſſen Steine Eiſen und aus deſſen Bergen du Erz hauen wirſt", womit Hiob 28, 2 zu vgl. iſt: „Eiſen wird aus Staube genommen und Stein wird gegoſſen zu Erz". Vgl. auch Deut. 33, 25. Daß der Verf. die Aegyptiſchen Mauſoleen gekannt habe, wird aus C. 3, 14 nur nach unrichtiger Deutung geſchloſſen. Ebenſo beruht auf ſolcher die Behauptung, daß der Aegyptiſche Mythus vom Phönix in C. 29, 18 vorkomme. Nach Abzug der ohne Grund angenommenen Aegyptiſchen Beziehungen bleiben nur folgende übrig: der Verf. kennt die Aegyptiſchen Papyruskähne, C. 9, 26, das Nilgras, C. 8, 11, das Nilpferd, Behemoth, und den Crocodil, Leviathan. Dieß ſind aber gewiß Dinge, die jeder gebildete Iſraelit kannte. Der Schilfkähne des Nil erwähnt auch Jeſaias in C. 18, 2 und wie wäre es wohl anders möglich, als daß die hervorſtechendſten Eigenthümlichkeiten des Nachbarlandes Aegypten unter Iſrael bekannt geweſen. Schlottmann macht für die Autopſie des Verf. beſonders die Schilderungen des Behemoth und Leviathan geltend. Aber grade hier macht es gar geringen Unterſchied, ob der Verf. in Aegypten geweſen oder nicht. Von ſolchen Dingen gewahrt der einzelne Reiſende immer nur gar wenig. Ihre Kunde beruht auf einer Menge vereinzelter Wahrnehmungen, die ſich im Verlaufe der Zeit zu einem Geſammtbilde geſtalten. Ich bin ſehr oft längere Zeit in der Schweiz geweſen, aber von dem „Thierleben der Alpen", das Tſchudi ſo intereſſant zu ſchildern weiß, habe ich bei allem Intereſſe für ſolche

Dinge nur wenig wahrgenommen, ich habe keine lebende Gemse, keinen Lämmergeier zu Gesichte bekommen.

Nach Allem, was wir ausgeführt haben, wird man auch nicht geneigt sein, der vermittelnden Ansicht Stickels beizutreten, der Verf. habe zwar im Israelitischen Gebiete geschrieben, aber hart an seiner Gränze, tief im Südosten Palästinas. Daß der Verf. hier den Stoff zu seinen Schilderungen mehr als anderswo vor Augen hatte, Bergwerke, Carawanenzüge, versiegende Waldbäche, Strauchräuber, wird für denjenigen von gar keiner Bedeutung sein, der den Dichter nicht zu einem schlechten Copisten der Natur erniedrigt. Dagegen sprechen für die Abfassung des Buches in dem Mittelpuncte der Nation die Analogien — mit wenigen Ausnahmen ist die ganze heilige Literatur aus dem Mittelpuncte der Nation hervorgegangen — und die ganze Beschaffenheit des Buches seinem Kerne nach, welches gar nicht den Character einer Production trägt, die aus irgend einem isolirten Winkel hervorgegangen, in dem die hier behandelte Frage nicht so lebhaft angeregt, so nach allen Seiten besprochen sein konnte, wo es weit schwerer war sich die Elemente Israelitischer Bildung vollständig anzueignen, den Geist für die mannigfachsten Eindrücke offen zu erhalten. Das kann nur da geschehen, wo das Leben ein bewegtes ist und Zuflüsse und Anregungen von allen Seiten kommen. Jerusalem war Hauptstadt noch in anderm Sinne wie jede andere, es war der von Gott geordnete religiöse Mittelpunct, von dem Alles ausging, was für die ganze Nation durchgreifende Bedeutung gewann, nach dem alles sich hinzog, was auf eine solche Bedeutung Anspruch machte, die Stadt des Herrn, wie schon David sie nannte, Ps. 101, 8, der Wohnsitz der ganzen Nation, Ps. 107, 4. 7. 36.

5.

Das Zeitalter des Buches.

Wir begegnen hier drei Hauptansichten: 1) daß der Verf. vor Moses gelebt habe oder wenigstens dessen Zeitgenosse gewesen

ſei. 2) Daß er in Salomos Zeit ſchrieb oder in den nächſten Jahrhunderten nach ihm. 3) Daß die Abfaſſung in die Zeit kurz vor oder während des babyloniſchen Exiles falle oder gar nach demſelben. Sehen wir auch ab von denjenigen, welche unter jetzt allgemeinem Widerſpruche eine Abfaſſung geraume Zeit nach dem Exile behauptet haben, wie Hirzel bemerkt „ohne irgend einen der Sprache oder dem hiſtoriſchen Hintergrund des Buches entnommenen Grund", und allein ſchon widerlegt durch den die Rückkehr aus dem Exil feiernden Pſ. 107, der entſchieden auf unſerm Buche ruht, ſo bleibt doch zwiſchen dieſen Beſtimmungen ein Unterſchied von mehr als tauſend Jahren.

Die Differenz hat aber in der Gegenwart geringere Dimenſionen angenommen, da die Annahme der vormoſaiſchen Abfaſſung, in früheren Zeiten faſt die herrſchende, jetzt kaum einen namhaften Vertreter mehr hat. Sie wurde zuletzt von Ebrard vertheidigt; v. Hofmann, der ſich in „Weiſſagung und Erfüllung" dafür ausſprach, hat ſich ſpäter in dem „Schriftbeweiſe" für die Abfaſſung in dem Salomoniſchen Zeitalter erklärt. Es wird daher auch nicht nöthig ſein ſich mit dieſer Anſicht vollſtändig auseinanderzuſetzen, es wird hinreichen, wenn wir einige Hauptpuncte herausheben.

Der einzige irgend ſcheinbare Grund für dieſe Annahme iſt das Fehlen aller directen Beziehungen auf das Moſaiſche Geſetz, womit die Thatſache Hand in Hand geht, daß mehrere Züge in dem Buche auf die patriarchaliſche Zeit hinführen, z. B. die Sitte, daß der Hausvater für ſeine Familie opfert, was das Nichtvorhandenſein eines Prieſtergeſchlechtes vorausſetzt, das große Anſehen, welches Greiſe behaupten, die göttlichen Offenbarungen und Erſcheinungen, C. 4, 12 f. und zum Schluß, welche lebhaft an die in der Geneſis erinnern, das hohe Lebensalter Hiobs u. ſ. w. Allein alle dieſe Erſcheinungen erklären ſich auch bei einem nachmoſaiſchen Verf., wenn man nur den Plan deſſelben gehörig ins Auge faßt. Er wollte eben die Entſcheidung nicht aus einzelnen Ausſprüchen der älteren Offenbarung, ſondern er wollte ſie unter beſonderem Beiſtande des Geiſtes Gottes aus dem durch die Offenbarung geläuterten religiöſen Bewußtſein und aus der Erfahrung geben. Dieß bildet den Grund, warum er die Scene außerhalb Palä-

stinas und warum er sie in das patriarchalische Zeitalter versetzt, zugleich auch, warum er den Gebrauch des Namens Jehova in so enge Gränzen einschließt. Schon durch das erstere wird die Nichterwähnung des Mosaischen Gesetzes hinreichend erklärt. Daß diese eine absichtliche ist, erhellt aus den zahlreichen verschleierten Beziehungen auf das Mosaische Gesetz, wie z. B. die Verletzung des Nächsten durch dieselben individualisirenden Beispiele exemplificirt wird, welche im Gesetze uns entgegentreten, Verrückung der Gränzen, Abpfändung der nöthigen Kleidungsstücke, Bedrückung der Wittwen und Waisen u. s. w.; auf Anderes haben wir bereits früher hingewiesen. Daß der Verf. in der Wirklichkeit die patriarchalische Zeit weit hinter sich hat, tritt uns in C. 8, 8 und C. 15, 18 bestimmt entgegen, wo die kurzlebige Gegenwart der Urzeit als einer längst entschwundenen entgegengestellt wird. Die Haltung, mit welcher der Verf. im Ganzen auf dem Gebiete der patriarchalischen Zeit sich bewegt, verdankt er zum Theil der Anlehnung an die Genesis, aus der er z. B. ganz unläugbar die Kesita herübergenommen hat. Dann mochte er auch dadurch unterstützt werden, daß an den Gränzen Palästinas die patriarchalische Lebensweise im Wesentlichen unverändert fortbestand. Man hat behauptet, es sei kaum denkbar, daß der Verf. es vermocht habe, sich ohne aus seiner Rolle zu fallen, aus seinem Zeitalter in ein weit früheres zu versetzen. Allein wie viel man in dieser Beziehung von ihm erwarten kann, zeigt seine Absichtlich- Alles ... in dem Gebrauche der Gottesnamen, die große Haltung, mit tung gewann, ... auf dem fremdländischen Gebiete bewegt, auf das er deutung Anspruch mag. ... die kunstvolle Anordnung der Reden, die sie nannte, Ps. 101, 8, der ... sequente Durchführung der Charactere 4. 7. 36.

... mosaische Zeitalter nimmt

... seine kunstvolle Aus-

... kommt der

vorwal-

5.

Das Zeitalter des Buches.

ierung

Wir begegnen hier drei Hauptansichten: 1) daß der Moses vor Moses gelebt habe oder wenigstens dessen Zeitgenosse gei- kreis

des Buches ist von der Art, daß es nur in einer Zeit entstanden sein kann, zu der schon durch Jahrhunderte die der Gemeinde durch Moses eingesenkten Wahrheiten wirksam gewesen und von ihm in der mannigfachsten Weise innerlich verarbeitet waren. Speciell hat das Buch die Mosaische Vergeltungslehre zur Voraussetzung, durch welche die Gemüther des Volkes auf diesen Punct ganz besonders hingelenkt werden und zu Fragen und Zweifeln veranlaßt werden mußten, welche die Nothwendigkeit herbeiführten, daß Gott durch ein von ihm berufenes Werkzeug die richtige Antwort und Lösung geben ließ. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Weite des Horizontes und die Höhe des menschlichen Bildungsstandpunctes in unserem Buche. Er führt auf ein Volk, welches längst aus dem Kindheitsstandpuncte herausgetreten.

Gegen die Annahme des vormosaischen Zeitalters entscheidet auch das Verhältniß zu der übrigen heiligen Literatur. Daß das Buch eine Reihe von Beziehungen auf die Bücher Moses enthält, bemerkten wir schon. Mit den Psalmen und den Proverbien steht es in so naher Berührung, daß es nicht aus einem völlig verschiednen geschichtlichen Boden hervorgewachsen sein kann. Es finden sich auch mehrere Berührungen vor, in denen unläugbar der Verf. auf Stellen in den Psalmen und Proverbien anspielt. Den auffallendsten Fall dieser Art bieten die Beziehungen auf Ps. 39, 14. Alle Worte des Schlußverses in diesem Davidischen Psalm, der sich eben als die Summe des Ganzen dem Gedächtniß besonders tief einprägen mußte, kehren an zerstreuten Stellen in dem Buche Hiob wieder, zum sicheren Beweise, daß der Verf. den Psalm gekannt und also nach David geschrieben hat. Der Vers lautet: „siehe weg von mir, daß ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre und nicht mehr bin". Damit vergleiche man Hiob 7, 19: „wie lange willst du nicht wegsehen von mir", 14, 6: „siehe hinweg von ihm"; 10, 20: „damit ich mich erquicke"; 10, 21: „ehe ich hinfahre"; 7, 8. 21: „und nicht mehr bin", ואיננו, was sich im ganzen A. T. nur an diesen drei Stellen findet. Der ganze Psalm bietet ein Compendium der Reden Hiobs dar und wir dürfen nach diesen so bedeutsamen wörtlichen Beziehungen auf den Schlußvers desselben nicht zweifeln, daß er den Einschlag zu

dem Gewebe des Verf. gebildet hat. Characteriſtiſch iſt nicht minder auch die Berührung desjenigen, was in C. 28 von der Weisheit geſagt wird mit der Schilderung der Weisheit in den neun erſten Cap. der Proverbien. Dieſe Berührung iſt um ſo mehr von Bedeutung, da die Hervorhebung der Weisheit und ihre Einbürgerung in die Gemeinde Gottes erſt von Salomo ihren Urſprung genommen und in den Proverbien ihren Quellpunct hat. In den Moſaiſchen Schriften finden ſich dazu nur die erſten Keime vor. Die Hervorhebung der Weisheit hatte ihre Grundlage erſt in den Verhältniſſen der Salomoniſchen Zeit, in dem in ihr beginnenden lebhaften Verkehr mit der Heidenwelt. Ihrer vielgeprieſenen Weisheit, der von allen Seiten eindringenden „Fremden" und „Ausländerin" ſtellt Salomo das Weib der Jugend, die keuſche Gattin, die wahre auf Offenbarung ruhende Weisheit entgegen. Die Hervorhebung der Weisheit iſt apologetiſchen Urſprunges. Eine Beziehung auf dieſen Begriff findet ſich auch ſchon in C. 15, 7. 8 und dieſe Verſe ruhen offenbar ſpeciell auf C. 8, 24. 25 der Proverbien und erhalten erſt aus der Vergleichung dieſer Grundſtelle ihre Beleuchtung.

So kann alſo das Buch nicht dem vormoſaiſchen Zeitalter angehören. Alles, was auf dieß Zeitalter zu führen ſcheint, verdankt nur der Fiction ſeinen Urſprung. Faſſen wir nun die am weiteſten entgegengeſetzte Behauptung ins Auge, die Behauptung der exiliſchen Abfaſſung, die eine Zeit lang ſich zu faſt unbedingter Herrſchaft erhoben hatte (ſie wurde u. A. vertreten von Bernſtein, Inhalt und Zweck des Buches Hiob in den Analecten von Keil und Tzſchirner, Geſenius, Umbreit, de Wette), jetzt aber ziemlich allgemein aufgegeben iſt: de Wette erklärte in der ſpäteren Ausg. der Einl. ins A. T. offen, daß er ihre Unhaltbarkeit erkannt habe.

Das leitende Princip bei dieſer Feſtſetzung war ganz offenkundig das Streben die unangenehme Nöthigung zu beſeitigen, wegen unſeres Buches die Behauptung des chaldäiſchen Urſprunges der dem Rationalismus ſo widerwärtigen Lehre vom Satan aufgeben zu müſſen. Wie wirkſam dieß Intereſſe iſt, erkennen wir daraus, daß diejenigen Gelehrten, welche ſich gedrungen fühlen ein höheres Alter des Buches anzuerkennen, den andern Ausweg

ergreifen, daß sie den Prolog oder wenigstens die himmlische Scene mit dem Satan C. 1, 6—12 für unächt erklären, oder daß sie behaupten, der Satan des Buches Hiob sei verschieden von dem der späteren Zeit, dem heidnischen Eindringling, oder daß sie, wie Stickel annehmen, der Verf. habe an einem Orte gelebt, wo er den Babylonischen Einflüssen früher zugänglich gewesen sei, als sich dieselben auf den Mittelpunct der Nation erstreckten. Wie unhaltbar aber jene Ansicht ist, welche die Entstehung der Lehre vom Satan dem Exil zuweist und überhaupt sie aus Babylonischem Einflusse ableitet, wird in der Einleitung zum Prologe gezeigt werden. Ein Nebengrund der Entstehung dieser Ansicht war eine verkehrte Richtung, welche die Auslegung der Psalmen nahm. Die Beziehung auf nationale Verhältnisse wurde dort durch de Wette u. A. auf die Spitze getrieben. Wo der Gerechte sein Herz vor dem Herrn ausschüttet, da fand man überall ohne Weiteres das Verhältniß Israels zu den Heiden. Bernstein u. A. nun gaben unserm Buche gradezu eine nationale Bedeutung. Sie behaupteten: Hiob sei eine bloße symbolische Person, die Personification des leidenden Jüdischen Volkes im Exil, andere behaupteten, jedenfalls sei erst in jener Unglückszeit jene trübe Ansicht des menschlichen Lebens und die Beschäftigung mit dem in unserem Buche behandelten Problem gewöhnlich geworden. Allein die Annahme einer Personification schwebt ganz in der Luft. Das Buch hat allerdings seine Wahrheit auch für das Ganze der Gemeinde Gottes. Der Herr züchtigt mich wohl, aber er übergibt mich dem Tode nicht, das gilt von ihr nicht minder wie von dem Einzelnen. Schon in einer Reihe von alttestamentlichen Beziehungen auf unser Buch, z. B. in Jes. 40, 2 wird was in ihm von Hiob geschrieben steht auf das Ganze der Gemeinde angewandt. Der Verf. hat auch gewiß das Ganze selbst mit im Auge gehabt, hat gewollt, daß man das zunächst in Bezug auf den Einzelnen Gesagte auf dasselbe anwende. Der Einzelne lebte unter Israel zu sehr im Zusammenhange mit dem Ganzen, als daß eine solche bewußte Mitbeziehung fehlen konnte. Eine solche findet sich auch sehr häufig, ja gewöhnlich in den Psalmen für Kreuz und Anfechtung, wenn nämlich dieselben nicht wie ein Theil der Davidischen,

aus individueller Veranlassung hervorgegangen sind und demgemäß sich auf dem Gebiete des Individuellen halten. Eine Reihe von Psalmen sind absichtlich so gehalten, daß der Einzelne und daß die ganze Gemeinde sich in ihnen wiederfinden kann. So z. B. Ps. 22. 71. Noch in dem Buche Tobias, dem apokryphischen Seitenstücke zu dem Buche Hiob, geht zum Schlusse das Individuelle in das Allgemeine über. Tobias erblickt in seinen Schickungen das Vorbild der Schickungen Israels. Die persönliche Heilserfahrung belebt seine Hoffnung auf das Heil Zions, wie wir ganz dasselbe auch schon in dem Lobgesange Hannas in 1 Sam. C. 2 finden. Es fehlt auch in unserm Buche nicht an Stellen, wo die nationale Beziehung hindurch schimmert, wie z. B. C. 7, 12, wo die Frage: „bin ich ein Meer oder ein Drache, daß du wider mich eine Wache setzest?" etwas fremdartiges hat, so lange man bei dem Individuum stehen bleibt, um so mehr, da das Meer im A. T. so gewöhnlich Symbol der Welt ist, der Drache im Meere Symbol der Weltherrscher. Das Würmlein Israel klagt, daß es nicht so gewaltsamer Zuchtmittel bedürfe, wie die trotzigen Weltmächte. — Allein dafür, daß die nationale Beziehung die zunächst und ausschließlich von dem Verf. beabsichtigte sei, läßt sich kein Beweis beibringen. Es findet sich in dem ganzen Buche keine Stelle, die auf persönliche Verhältnisse nicht paßte, die mit zwingender Gewalt auf rein nationale Verhältnisse hinführte. Es kommen nicht einmal solche Thatsachen vor, wie die in den Kreuzespsalmen, die zugleich für die Bedürfnisse des Einzelnen und der ganzen Gemeinde bestimmt sind, uns mehrfach entgegentretende, daß hie und da die hinter der Einheit verborgne Mehrheit hervorbricht, an die Stelle des ich ein wir tritt, vgl. z. B. in Ps. 16, 10 das: deine Frommen. Eine durch ein ganzes Buch hindurchgeführte Allegorie aber, die sich nirgends als Allegorie kund gibt, ist ein Unding. Es ist um so weniger zulässig die Beziehung des Buches auf persönliche Verhältnisse zu beseitigen, da gerade diese persönlichen Verhältnisse das Bedürfniß des Rathes und Trostes oft in so hohem Grade hervorrufen, und da auch anderweitig in der Schrift für dieß persönliche Bedürfniß so liebreich gesorgt wird, wie in Ps. 37. 39. 73, die sich ganz unverkennbar auf leidende

Individuen, den Gegensatz der Gerechten und der Bösen unter Israel selbst beziehen.

Auch jene einlenkende Ansicht aber läßt sich nicht halten. Das Gefühl von dem Elende und der Nichtigkeit des menschlichen Lebens geht bis zu der Zeit hinauf, in welcher das menschliche Leben nichtig wurde, bis zum Sündenfall. Habel, Eitelkeit, so nennen die ersten Eltern den einen ihrer Söhne. Noahs Eltern geben ihm diesen Namen, indem sie sprechen: dieser wird uns trösten über die Mühsal der Erde, welche der Herr verflucht hat. Wenig und böse waren die Tage meines Lebens, spricht Jacob Genes. 47, 9. Der Mensch ist wie ein Schlaf, spricht Moses, wie ein Gras, das bald welk wird, das da frühe blühet und bald welk wird und des Abends abgehauen wird und verdorret. Elend bin ich und verscheidend von Jugend an, so klagt die Gemeinde Gottes in Ps. 88, 16, weit entfernt den Anfang des Elendes erst von den Zeiten des Exiles an zu datiren. Die Bezeichnung der Frommen als der Elenden geht schon durch die Davidischen Psalmen hindurch. Es ist ganz natürlich, daß dieß Gefühl, das sich allem was Mensch heißt aufdrängt, sich bei dem Volke der Offenbarung von seinen ersten Anfängen an in besonders scharfer Ausprägung vorfindet, da mit der religiösen Vertiefung sich manche Quellen des Schmerzes öffnen, welche die Welt nicht kennt, und da das Elend des menschlichen Daseins weit tiefer empfunden wird, sobald man es im Lichte der Erkenntniß der Sünde anschaut, wie der 90. Ps. dieß auf anschauliche Weise zeigt. So alt aber, wie das Leid, muß auch die Frage sein über die scheinbar ungleiche Vertheilung desselben, die Frage, wie das Leid der Gerechten das Glück der Bösen mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinigen sei. Besonders seitdem durch die Mosaische Offenbarung die Lehre von Gottes gerechter Vergeltung tief in das Volksleben eingesenkt war, mußte diese Frage die Gemüther lebhaft beschäftigen. Zehn Jahre war David der Verfolgung Sauls ausgesetzt. Wie war es da anders möglich als daß diese Frage sein Herz bewegte. In Davids Psalmen bildet sie schon einen Grundton. Der Davidische Assaph berichtet in Ps. 73 eingehend, wie er durch diese Frage beinahe zu Falle gekommen, durch Gottes Gnade aber aufgerichtet sei.

Andere Gründe für den exiliſchen Urſprung des Buches ſind offenbar nur herbeigeſucht. Die wenigen Spuren Chaldäiſchen Sprachgebrauches, welche Bernſtein, Geſenius und Hirzel ſich beizubringen bemüht haben, ſind entweder, wie z. B. der einige Male vorkommende Plural auf ין Archaismen, welche die Poeſie liebt und aus dem früheren Zeitalter der Sprache beibehalten, wo die Dialecte ſich noch näher berührten, oder es ſind ſeltene Wörter, die hier nothwendig häufiger vorkommen müſſen, wie anderswo, da unſer Buch der höheren Poeſie angehört, welche ſich in dem Gebrauche ungewöhnlicher Wörter gefällt, die ſie entweder aus den innerſten Gründen der einheimiſchen Sprache und ihren verborgenſten Winkeln entnimmt oder auch aus dem ſprachverwandten Nachbarlande entlehnt, oder ſie beruhen auf falſcher Deutung. Entſcheidend gegen diejenigen, welche aus dem Aramäiſchen auf ein ſpäteres Zeitalter ſchließen wollen, iſt die Thatſache, daß mit den Aramaismen überall die nahen Berührungen mit dem Arabiſchen Hand in Hand gehen. Beide Thatſachen dürfen offenbar nicht von einander losgetrennt werden, ſie ſind aus demſelben Quell abzuleiten. Dazu kommt noch, daß kein einziger derjenigen Aramaismen in dem Buche vorkommt, welche ſpeciell in den Zeiten des ſinkenden oder geſunkenen Staates gangbar waren. Mit vollem Rechte hat ſchon Eichhorn geſagt: „Leſe doch nur einmal, wer zu dieſer Unterſuchung geſchickt iſt, ein Aramäiſch gefärbtes Buch und hinterher Hiob, wie Oſt und Weſt werden beide von einander abſtehen".

Legen wir jetzt die Hauptgründe *gegen* das exiliſche Zeitalter dar.

Bei Ezechiel in C. 14, 14. 20 wird Hiob mit Noah und Daniel als bekannte Muſter der Gerechtigkeit zuſammengeſtellt. Dieſe Stelle muß beſonders ſolche in Verlegenheit ſetzen, die, wie Bernſtein Hiob für eine Perſonification des im Exil leidenden Jüdiſchen Volkes erklären. Iſt er dieß, ſo konnte er ja nicht älter ſein als das Buch ſelbſt und es geht alſo aus dieſer Stelle hervor, daß das Buch zur Zeit des Ezechiel ſchon ein allgemein bekanntes war. Bernſtein erkannte auch dieſe Conſequenz und ſuchte ſich dadurch zu helfen, daß er die Stelle für unächt erklärte!

Aber auch, wenn wir die nationale Deutung des Buches ablehnen, bleibt der Stelle ihre Bedeutung. Es fehlt an jedem Beweiſe, daß man vor unſerm Buche von Hiob gewußt habe, deſſen Name ſchon darauf führt, daß er erſt mit demſelben ins Leben trat. Iſt dieß, ſo muß eine geraume Zeit zwiſchen Ezechiel und der Abfaſſung des Buches liegen. Denn die Stelle Ezechiels ſetzt voraus, daß Hiob ſchon in dem Bewußtſein des Volkes Geſtalt gewonnen hatte, und den berühmteſten eigentlich geſchichtlichen Perſönlichkeiten ebenbürtig geworden war.

Wie Ezechiel, ſo legt auch ſein älterer Zeitgenoſſe Jeremias gegen die exiliſche Abfaſſung unſeres Buches Zeugniß ab. Es iſt ganz unläugbar, daß die Verfluchung des Tages der Geburt hier in C. 3 von Jeremias in C. 20, 14 f. nachgeahmt worden iſt. Nicht nur die Gedanken, auch die Worte ſind mehrfach dieſelben, vgl. beſonders mit V. 18, Hiob 3, 10. 11, und daß dieſe Uebereinſtimmung eine zufällige ſei, oder daß der Verf. des Hiob den Jeremias nachgeahmt habe, daran kann um ſo weniger gedacht werden, da die Abhängigkeit von den älteren heiligen Büchern für Jeremias characteriſtiſch iſt, während das Buch Hiob ſich vorwiegend als ſelbſtändig und originell erweiſt*). Auch die Klagelieder des Jeremias ſind ganz mit Beziehungen auf unſer Buch durchzogen, welches Jeremias nach ſeiner Individualität und nach ſeinen Verhältniſſen, den perſönlichen und den allgemeinen — er war ein Kreuzträger wie wenige und lebte in der Zeit des allertiefſten nationalen Verfalles — beſonders anſprechen mußte**).

Schon bei Jeſaias aber finden ſich Stellen, in denen unverkennbar aus unſerem Buche geſchöpft iſt. In C. 40, 2: „redet zum Herzen Jeruſalems und rufet ihr zu, daß vollendet iſt ihr Kriegesdienſt, daß ihre Miſſethat vergeben iſt, daß ſie Doppeltes empfängt aus der Hand des Herrn für alle ihre Sünden"

*) Vgl. die Beweisführung für die Originalität des Hiob bei Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berol. 1837, p. 164 f. Graf, der Proph. Jerem. ſagt: „Der Verf. hatte offenbar die Klagen Hiobs, mit deſſen Schickſal er das ſeinige verglich, vor Augen".

**) Man vgl. Klagel. 2, 16 mit Hiob 16, 9. 10; 3, 7. 9 mit Hiob 19, 8 und die vollſtändige Angabe der Parallelſt. in dem Commentar zu den Klageliedern in den annotationes uberiores in Hagiographa.

ist der eigenthümliche Gebrauch des צבא aus C. 7, 1. 14, 14 entlehnt; das Empfangen des Doppelten weist deutlich hin auf den Ausgang der Geschichte Hiobs, der hier als Weissagung auf das zukünftige Schicksal der Kirche betrachtet wird. Auf denselben Punct bezieht sich auch C. 61, 7: „in ihrem Lande werden sie Doppeltes besitzen". Erst aus der Vergleichung des Hiob wird klar, was in beiden Stellen unter dem Doppelten zu verstehen ist: noch einmal so viel als sie früher besessen. C. 51, 9: „bist du es nicht (o Arm des Herrn) der den Drachen durchbohrt?" ruht auf Hiob 26, 13: „seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange". Diesen Stellen aus dem zweiten Theile des Jesaias schließt sich aus dem ersten Theile die St. C. 19, 5 an, welche fast wörtlich mit Hiob 14, 11 übereinstimmt*).

Ja schon vor Jesaias spielt Amos auf das Buch Hiob an, vgl. besonders C. 4, 13 mit Hiob 9, 8, dann C. 5, 8 mit Hiob 9, 9 und 38, 31.

In das vorexilische Zeitalter führt uns der Character der Sprache. Von dem Verfalle, welche die exilische Zeit mit sich führte, findet sich hier keine Spur. Das Buch gehört in Bezug auf die Sprache zu den vollendetsten Erzeugnissen des A. T. und seine Entstehung ist nur in den Zeiten der Blüthe der Nation begreiflich.

Auf dieselbe Zeit führt auch der Character der Poesie. Das Exil konnte wohl eine sanfte und rührende Poesie von eigenthümlicher Schönheit hervorbringen, nicht aber eine solche jugendlich frische, gedrungene, reiche, feurige. Das Buch bleibt sich in dieser Beziehung gleich von Anfang bis zu Ende. In einem kleineren Stücke kann sich der Einzelne wohl über sein Zeitalter erheben. Ein ganzes Buch aber wird immer die Merkmale des Zeitalters an sich tragen.

Das sind die Hauptgründe gegen das exilische Zeitalter. In ihrer Durchführung haben wir zugleich das Resultat gewonnen, daß das Buch in der Zeit des Amos und Jesaias schon vorhanden gewesen sein muß. Hahn und Schlottmann haben Gründe

*) Vgl. Küper S. 166.

angeführt, welche speciell für die Abfassung in dem Salomonischen Zeitalter sprechen sollen. Aber diese Gründe gewähren jedenfalls nur eine Wahrscheinlichkeit. Hahn machte besonders geltend, die Salomonische Zeit habe das Ziel verfolgt, das Reich Gottes weltlich durchzubilden. Eben dieß Interesse an den irdischen Dingen, diese Vorliebe für das Natürliche trete uns auch in dem Buche Hiob entgegen. (Daß aber dieß Hineinziehen der irdischen Dinge in den Kreis der frommen Betrachtung sich nicht auf die Salomonische Zeit beschränkt, zeigen Ps. 104. 147. 8.) Ferner, ein so originelles Buch könne keiner Zeit besser zugeschrieben werden, als der Salomonischen, in welcher dem äußerlichen Glücke die Frische und Energie des inneren geistigen Lebens entsprach, welche die Bedingung einer kräftigen Poesie ist. Schlottmann meint, das Buch müsse der Davidisch-Salomonischen Zeit angehören, weil dieß die Blüthenperiode der lyrischen und der gnomischen Poesie gewesen, an deren Stelle später die Prophetie getreten. Dann seien in der Salomonischen Zeit auch die Erinnerungen aus der Patriarchenzeit noch lebendiger gewesen als später. Das letztere aber hat nach dem, was wir schon früher über die Quellen bemerkt haben, aus denen der Verf. seine Kenntniß der Patriarchalischen Zustände schöpfte, nur wenig zu bedeuten. Wir haben keinen Grund diese Kenntniß aus mündlicher Tradition abzuleiten. Es liegt aber überhaupt am Tage, daß auf solche Gründe nicht fest gebaut werden kann. Wichtiger ist die Stellung, die das Buch im Canon einnimmt. Den Anfang des dritten Theiles im Hebräischen Canon bilden die Psalmen Davids und derer, die sich ihm angeschlossen. Dann folgen die drei Bücher aus dem Salomonischen Zeitalter, an der ersten und an der dritten Stelle solche, in deren Unterschriften Salomo ausdrücklich als Verf. genannt wird, in der Mitte Hiob. Als Beilage zu den Schriften Davids und Salomos das Büchlein Ruth, welches sich mit den Ursprüngen der Davidischen Königsfamilie beschäftigt. Daß Hiob in der Mitte steht zwischen den beiden Schriften Salomos, gilt, wie es scheint, einem ausdrücklichen Zeugniß des Sammlers gleich, daß das Buch aus dem Salomonischen Zeitalter herstammt und obgleich nicht von ihm abgefaßt (alle Salomonischen Erzeugnisse

tragen ſeinen Namen an der Spitze), doch zu ihm in naher Beziehung ſteht, aus der geiſtigen Erweckung hervorging, welche in ihm ihren Mittelpunct hatte, ähnlich dem Verhältniſſe Aſſaphs und Anderer zu David.

Bleibt in der Unterſuchung über das Zeitalter des Buches noch manche Unſicherheit übrig, ſo können wir uns freuen, daß von dieſer Unterſuchung, die freilich ein nicht geringes geſchichtliches, archäologiſches und ſprachliches Intereſſe hat, die kirchliche Bedeutung des Buches weſentlich unabhängig iſt. Sie beruht auf den Zeugniſſen, welche der Herr und ſeine Apoſtel für die göttliche Eingebung des ganzen altteſtamentlichen Canons ablegen, auf der ſpeciellen Anführung unſeres Buches als heilige Schrift 1 Cor. 3, 19, womit die ſinnvollen Anſpielungen in Röm. 11, 33—35 Hand in Hand gehen, ebenſo die ſchon beſprochene Stelle des Jacobus und aus der Beſtätigung, welche dieſe äußeren göttlichen Zeugniſſe durch das innere bei den Gläubigen aller Zeiten erhalten hat und noch erhält. Die canoniſche Auctorität iſt auch von der Synagoge und von der Kirche ſtets anerkannt worden. Die Bedeutung des Buches geht weit hinaus über die ſpecielle in ihm behandelte Frage. Abgeſehen von dieſer, macht uns beſonders das das Buch ſo lieb und werth, daß es uns in die Tiefen des Gottes einführt, in dem wir leben, weben und ſind und uns in ſeiner Unmittelbarkeit unſern Gott recht nahe bringt. Auch das iſt von Bedeutung, daß in dieſem Buche das menſchliche Herz mit allen ſeinen Zweifeln und Klagen ſo frei zur Ausſprache kommt. Das unter dem Drucke der Leiden dieſes Lebens und der göttlichen Heimſuchungen mit der Verzweiflung ringende Gemüth findet ſich hier ganz wieder und wenn es erſt in der tiefen Klage des Buches heimiſch geworden, ſo wird es willig auch die Mahnung, den Troſt und die Hoffnung anzunehmen, welche daſſelbe darbietet.

6.

Die Form des Buches.

Mehrere, zuletzt Ewald und Delitzsch, nennen das Buch ein Drama oder eine Tragödie, Andere ein Epos. Beide Benennungen passen nicht. Der wesentliche Character eines Drama ist Handlung und zwar in poetischer Form dargestellte Handlung, die sich im Buche Hiob gar nicht findet. Ueber das Thatsächliche wird in den ersten und den letzten Capiteln und in einigen kurzen Abschnitten und Sätzen mitteninne, C. 32, 1—5 u. s. w., in rein geschichtlicher Form berichtet und die ganze Hauptmasse des Buches besteht aus Reden. Das Wesen des Epos ist ebenfalls Handlung und zwar in poetischer Form dargestellte Handlung. Daher können nicht einmal der Prolog und der Epilog episch genannt werden, weil sie obgleich innerlich allerdings einen poetischen Character tragend, doch der poetischen Form ermangeln und in schlichter Prosa geschrieben sind. Die bloßen Reden aber können kein Epos bilden, weil in demselben die erzählte Handlung vorwiegend sein muß, ebenso wie in dem Drama die dargestellte.

Eine andere Erklärungsart der Form hat man aus den Sitten eines den Hebräern verwandten Volkes, der Araber entnommen. Die Araber, sagt man, pflegen sich in der Kühle des Abends bei einem der angesehensten ihrer Ortschaft oder an öffentlichen Orten zu versammeln. Sie setzen sich in einen Kreis und einer aus der Gesellschaft legt eine Frage vor, über die in gebundner oder ungebundner Rede mit großer Lebhaftigkeit gesprochen und gestritten wird. Die Weise solcher Zusammenkünfte lernt man am besten aus den Makamat oder consessus des Hariri kennen, unter uns weit bekannt durch die treffliche Uebersetzung von Rückert. Solchen Versammlungen, meint man, mochte der Verf. oft beigewohnt haben, oft auch mochte das Problem, dessen Lösung er unternahm, in ihnen verhandelt worden sein. Daher entlehnte er von ihnen die Form seines Werkes und fügte, um dem Ganzen Einheit zu geben, einen geschichtlichen Prolog und Epilog hinzu. Allein auch gegen diese Erklärungsart der Form läßt sich Man-

ches einwenden, besonders daß die Ansicht von dem bloß accesso-rischen Character des Prologes und Epiloges eine willkürliche ist, die ganze Verhandlung in unserm Buche nicht dem Zwecke der Unterhaltung und Belehrung dient, nicht sich um ein freigewähl-tes Thema bewegt, sondern, durch die Umstände selbst herbeige-führt, um ein persönliches Verhältniß. Endlich, auch durch die von Stickel aufgestellte Ansicht, dem Verf. habe bei Anlegung des Stückes eine Gerichtsverhandlung als Vorbild gedient — Hiob ein Kläger über Unrecht, die Freunde Vertheidiger des Druckes u. s. w. wird wenig gewonnen. Wir werden also bei dem Allgemeinsten stehen bleiben müssen, daß das Buch Hiob ein heiliges Lehrgedicht ist.

Die alte Kirche hat wenig für die Aufhellung des Buches geleistet. Mit Recht sagt Beza in der Vorrede zu Calvins Homilien über dasselbe: librum veteribus multis seculis quasi absconditum et prope infructuosum in ecclesia jacuisse. Aus der lateinischen Kirche liegt fast nur das Werk Gregors des Gr.: Moralia in Job vor, dessen Titel schon zeigt, daß man in ihm keine eigentlich exegetische Arbeit suchen darf. Die spar-samen Auslegungen der Griechischen Kirchenväter, gesammelt in der Catena von Nicetas, herausgegeben von Patricius Junius, London 1637, gewährten nur wenig zur Aufhellung des Buches, das mehr wie die meisten andern Bücher des A. T. eine sorg-fältige Erforschung des Grundtextes verlangt, während die Grie-chischen Kirchenväter an die äußerst fehlerhafte Alexandrinische Uebersetzung gewiesen waren. Die bedeutenden Fortschritte, welche die Kenntniß der hebräischen Sprache seit der Reformation machte, bewirkten zwar, daß das Verständniß unseres Buches in Bezug auf die Einzelheiten sehr gefördert wurde, in der Erkenntniß des Planes und Zusammenhanges aber war man weniger glücklich und man kann wohl behaupten, daß bei keinem andern biblischen Buche, außer etwa bei der Apocalypse, die Auslegung, was den Gedankeninhalt betrifft, so weit zurück blieb, als bei diesem. Die

Reformatoren selbst haben sich wenig mit ihm befaßt: nach ihrer ganzen Geistesrichtung mußten ihnen andere Bücher weit näher liegen. Luther, der in seiner Uebersetzung den sprachlichen Schwierigkeiten des Buches nicht gewachsen war, und Calvin förderten die Auslegung durch tiefere Auffassung der geistlichen Anfechtung und des Glaubenslebens überhaupt. Doch kam diese Förderung dem Buche zunächst wenig zu Gute. Plan und Zusammenhang wurden wenig erkannt. Die orthodoxe Auslegung des 17. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 18. war zu steif, zu ungelenk, zu sehr von poetischem Sinne entblößt, als daß es ihr hätte gelingen sollen, recht tief in das Wesen des Buches einzudringen. Die allerdings großen Verdienste von A. Schultens um das Buch in seinem Commentar vom Jahre 1737 beschränken sich auf die sprachliche Seite, besonders die Vergleichung des Arabischen. Einen Ansatz dazu, eine neue Bahn zu eröffnen nahm Bouillier, observationes miscellaneae in libr. Job, Amstel. 1758. Zu diesen Werken von Schultens und Bouillier ist noch der Commentar von J. H. Michaelis hinzuzunehmen in dem 2. Bde. der annotationes uberiores in Hagiographa, Halle 1720, der die Quintessenz der gesamten älteren Auslegung darbietet, besonders aber aus Seb. Schmidt geschöpft hat, dem bedeutendsten Ausleger des 17. Jahrh. und besonders ausgezeichnet ist durch die reichhaltigste Sammlung von Parallelstellen. Der rationalistischen Auslegung war die Substanz der in unserem Buche niedergelegten Gedanken zu sehr eine fremdartige, als daß sie eine über den Buchstaben hinausgehende Förderung hätte bringen können. Es zeigt sich bei ihnen recht deutlich, wie sehr die Auslegung auch bei den mit allen gelehrten Hülfsmitteln ausgerüsteten von der Subjectivität abhängig ist. Mehrere Ausleger drangen ihren Scepticismus und ihre blinde Resignation dem Buche auf, Ewald, dessen Arbeit das Verdienst hat mehr wie aller anderen Gleichgesinnten Anregung zu gewähren und dem Ziele des Eindringens in Plan und Zusammenhang wenigstens eifrig nachzutrachten, seinen Stoizismus. Die drei neueren Commentare von schriftgläubigen Verfassern haben bei aller Verdienstlichkeit doch dem Fortschritt einen weiten Raum gelassen. Die Arbeiten von

Hahn und von Schlottmann (1850) tragen den Character der Jugendlichkeit. Hahn hat eine unangenehme Vorliebe für gezwungene Erklärungen, die für das wahrhaft Originelle kein gutes Surrogat sind. Schlottmann dringt tiefer ein, hat sich aber durch das Streben heidnische Analogien für den Inhalt des Buches beizubringen, viel zu weit verlocken lassen. Der Commentar von Delitzsch, Leipzig 1864, hat sich, so viel Förderliches er auch im Einzelnen darbietet, doch in Bezug auf die Ansicht von dem Ganzen des Buches zu Zugeständnissen an die rationalistische Auffassung verleiten lassen. Wenn man die Reden Elihus preisgibt, so hat man im Wesentlichen das Verständniß des Buches verfehlt. Nach dieser Seite hin steht Delitzsch seinem Vorgänger Schlottmann nach. Im Einzelnen hat Delitzsch sich zu sehr in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Ewald gestellt, dessen eigenthümliche Gaben überall die sorgfältigste Prüfung erfordern.

Der Prolog C. 1 u. 2.

Einleitung zu dem Prologe.

Wir behalten diesen einmal gangbar gewordenen Namen für die beiden ersten Capitel bei, müssen aber bemerken, daß er mißverständlich ist und auch vielfach im falschen Sinne gebraucht wird. Wenn man unter dem Prologe den Abschnitt versteht, der die geschichtlichen Grundlagen für die gesamten Reden enthält, wenn man von dieser Ansicht aus gegen die Aechtheit der Reden Elihus geltend macht, daß seiner im Prologe nicht gedacht werde, wenn man dem Buche drei Theile gibt, der Prolog, die Reden, der Epilog, so tritt man in Gegensatz gegen den offen vorliegenden Thatbestand. Der sogenannte Prolog gibt nur die geschichtliche Einleitung zu den Reden Hiobs und der drei Freunde. Nachdem diese ihre Unfähigkeit zur Lösung des Problems kund gegeben haben, wird in C. 32, 1—5 das Auftreten eines neuen Redners, Elihu, geschichtlich eingeleitet, der diese Lösung bringt. Daran schließt sich in C. 38, 1 der Bericht über das Auftreten Gottes,

der dieſe Löſung durch Wort und That beſtätigt und verſiegelt. Schon daß die von allen als nicht anerkannte Rede Gottes in dem ſogenannten Prologe nicht eingeleitet wird, hätte vor dem gangbaren Mißverſtändniſſe bewahren ſollen.

Wir geben die Einleitung zu dem Prologe in der Form einer Beantwortung einer Frage über die Aechtheit deſſelben. An ſich betrachtet, würde der Angriff gegen die Aechtheit des Prologes und Epiloges, wie er ſeiner Zeit von Stuhlmann, Bernſtein, de Wette, Knobel einging, keine eingehende Beſprechung mehr verdienen. Denn die Aechtheit wird jetzt wieder allgemein anerkannt. Doch wird uns die Beleuchtung des Angriffes den beſten Anlaß geben in das Weſen des Prologes einzudringen.

Das Hauptmotiv bei den Angriffen gegen die Aechtheit war die im Prolog vorkommende Lehre vom Satan. Dieß machte ſich auch bei denjenigen geltend, welche die Abfaſſung des Buches im Chaldäiſchen Zeitalter behaupteten. Denn da ſie dieß mit unſicherm critiſchen Gewiſſen thaten, ſo ſuchten ſie ſich einen neuen Zufluchtsort zu ſichern, wenn ihnen dieſer genommen würde. Ein zweiter Entſtehungsgrund war eine falſche vorgefaßte Meinung von dem Zwecke des Buches. Der Verf. ſollte und mußte die Abſicht gehabt haben zu zeigen, daß der Menſch von den Abſichten Gottes in den Leiden der Frommen nichts wiſſe. Dem widerſprach ganz handgreiflich der Epilog, der auf den Prolog in der engſten Beziehung ſteht und durch ihn vorbereitet wird. Nur verſuchsweiſe wird in dem Prologe Hiob ſein Glück genommen, da er, wenn auch nach ſchweren Kämpfen und theilweiſen Niederlagen in der Verſuchung beſtanden, die ὑπομονή, die Standhaftigkeit gezeigt hatte, die ihm Jacobus in C. 5, 11 beilegt, erhält er es im Epiloge wieder. Wäre Hiob, wie der Leſer, Zeuge der Scene im Himmel geweſen, die der Cataſtrophe auf Erden vorausging, ſo würde es ihm viel leichter geworden ſein, ſich in dieſelbe zu finden. Aber ihm ſollte es eben nicht leicht werden, er ſollte in einen heftigen Kampf verwickelt, ganz ſchwach werden, damit er zur rechten Stärke gelange; der Leſer aber ſollte von vornherein auf einen höheren Standpunct geſtellt werden, von dem aus er das Ende der Verwirrung abſehen konnte, in der Hiob ſich ver-

geblich abmühte, einen Ausweg zu finden und jenseits der Finsterniß Licht erblickte. — Ein dritter Grund endlich, der sich namentlich bei Bernstein geltend machte, war das Streben dem Buche nationale Beziehung zu geben. Dem traten der Prolog und der Epilog mit der ausführlichen Schilderung der persönlichen Verhältnisse und der Leiden und Freuden eines einzelnen Individuums störend entgegen. — Was man nun geltend macht ist Folgendes:

1. Der Prolog und Epilog seien in ganz anderer Schreibart, nämlich der tiefsten Prosa geschrieben. Allein in der erhabnen Poesie der Reden konnte die Einleitung nicht abgefaßt werden, die uns ja historisch mit Hiobs Schicksalen und Verhältnissen bekannt machen soll. Ein Mittelding aber zwischen Poesie und Prosa, eine poetische Prosa kannten die alten Hebräer nicht. Sie kam erst in der nachcanonischen Zeit auf.

Das aber hat man zum großen Schaden des Verständnisses vielfach übersehen, was doch schon von Bouillier in der Einleitung zu C. 1 u. 2 dargethan worden, daß der Prolog nur der Sprache nach prosaisch, der Sache nach poetisch ist, ebenso wie bei den Visionen des A. T., z. B. in Sacharja C. 1—6 und bei den Parabeln im N. T. Dieser poetische Character zeigt sich besonders in der Darstellung der himmlischen Verhandlungen, welche das Schicksal Hiobs bedingen. Er tritt aber auch hervor in der Schilderung dieses Schicksales selbst. Wie Himmel und Erde sich zum Verderben Hiobs verbinden, wie Unglück auf Unglück folgt, ein Unglücksbote an dem fatalen Tage den andern ablöst, das Unglück in steigender Progression von den Rindern bis zu den Kindern fortschreitet, zuletzt Hiob ziemlich in dem Zustande übrig bleibt, in dem er auf die Welt gekommen, das hat der Verf. bis zum Malen anschaulich geschildert. Wo so die Poesie in die Sache hineingelegt ist, da kann das Wort gar schlicht und einfach sein. Der poetische Eindruck wird gerade durch diese Einfachheit verstärkt. Uebrigens findet sich auch im Ausdrucke ein Ansatz zur Poesie in der Rede Hiobs in C. 1, 21 und mit der Prosa des Prologes berühren sich von C. 3, 1 die Einleitungen zu den Reden, besonders die ausführlichste unter ihnen in C. 32, 1—5.

2. In dem poetischen Theile des Buches heiße Gott immer Eloah, welcher Name in den Reden 40 Mal vorkommt, Elohim, vier Mal*), zuerst in C. 5, 8, El Schaddai, in dem Prolog und Epilog Jehova. Dieser Grund ist schon früher beseitigt worden. Das immer in Bezug auf den poetischen Theil erreicht man nur dadurch, daß man den Jehovanamen in C. 12, 9 für einen Fehler der Abschreiber erklärt. In dem Prologe braucht der Verf. zwar gewöhnlich den Namen Jehova, aber keinesweges ausschließlich. Wo nur der allgemeine Begriff der Gottheit ausgedrückt werden soll, steht immer Elohim, z. B. in C. 1, 1, wo die Gottesfurcht der Menschenfurcht entgegensteht, dieser so weit verbreiteten, ja angebornen Krankheit, von der Hiob frei war, C. 1, 16, wo der Blitz als Feuer Elohims bezeichnet wird, als göttliches oder himmlisches Feuer im Gegensatze gegen Unglücksfälle, welche der Erde entspringen, die Sabäer und Chaldäer. Verfolgen wir diesen Gebrauch des allgemeinen Gottesnamens in dem Prolog, so zeigt sich, daß wir schon hier einen Anknüpfungspunct für den Gebrauch der Gottesnamen in den Reden und einen Schlüssel für denselben haben. Der gehäufte Gebrauch der allgemeinen Gottesnamen in den Reden hängt von denselben Ursachen ab, wie der sparsame im Prologe. Gibt es überhaupt einen Unterschied von allgemeinen Gottesnamen und solchen die in die Tiefe des Wesens einführen, so müssen auf die Seite der Heidenwelt, der die Redner angehören, die ersteren fallen, und nur vereinzelt, wo ein Redner gleichsam über sich selbst herausgehoben wird, wie Hiob in C. 12, 9, kann der tiefere Name vorkommen. Dem Gebrauche der allgemeinen Gottesnamen von C. 3 an, schließt sich aber C. 2, 9 an. Da spricht Hiobs Frau zu ihm: segne Elohim und stirb. Wäre sie eine Israelitin gewesen, so würde sie gesagt haben: segne Jehova. Wenn sie überhaupt von Jehova wußte, so mußte sie hier seiner gedenken. Nach dieser Stelle und nach C. 2, 10, wo auch Hiob zu seiner Frau von Elohim redet, können wir den Gebrauch des Jehovanamens in Hiobs Munde, C. 1, 21,

*) Das unbedingte Vorwiegen des persönlichen Namens Eloah vor dem unpersönlichen Elohim erklärt sich daraus, daß der erstere den Jehovanamen vertritt und gleichsam das Surrogat für denselben ist.

nur daraus erklären, daß er hier, wie in C. 12, 9, über sein gewöhnliches Dasein emporgehoben wird. Nicht zu übersehen ist, daß Jehova auch jenseits von C. 1 u. 2 da vorkommt, wo der Verf. selbst redet, in den kurzen Bemerkungen, in denen er die redenden Personen einführt, z. B. in C. 38, 1: und es antwortete Jehova dem Hiob aus dem Sturme. Der Gegensatz ist also nicht der des Prologes und des Epiloges einerseits und der Hauptmasse andererseits, sondern der des Verfassers und der von ihm redend eingeführten Personen.

3. In dem Prologe spiele die Hauptrolle der Satan, dessen doch in dem ganzen poetischen Theile des Buches nicht gedacht werde. Da nun die Israeliten erst im Exil mit dem Satan bekannt geworden seien, so müssen der Prolog und der damit zusammenhängende Epilog offenbar ein Product dieser späteren Zeit sein. Dieser Grund wird von denen, welche wie Herder, Eichhorn und zum Theil auch Ewald und Stickel, diese letztere Ansicht als richtig anerkennen und doch das vorexilische Alter des Buches und die Aechtheit des Prologes und Epiloges behaupten, durch die Annahme beseitigt, der Satan des Buches Hiob sei von jenem späteren ganz verschieden, kein böses Wesen, sondern einer der Söhne und Vertrauten Gottes, dem das Amt eines Generalaufsehers oder Generalfiskals zu Theil geworden. Allein das einzige was dieser schon von Stäudlin und nach seinem Vorgange von de Wette in der bibl. Dogm. und von Gesenius in dem thes. bestrittenen Ansicht einigen Schein gibt, ein Schein, durch den sich auch Beck täuschen ließ, der in der biblischen Lehrwissenschaft seltsamer Weise aus dem Buche Hiob den Schluß zieht, daß zur Zeit der Abfassung dieses Buches der Satan noch nicht so ganz schlecht gewesen und später erst tiefer herabgekommen sei, ist der bereits besprochene durch die Sprache veranlaßte Irrthum, daß die Darstellung in dem Prologe eine rein historische sei. Daß der Satan in der Mitte der Söhne Gottes erscheint, ist bloße Einkleidung. Es gehört zum Wesen der dichterischen sowohl, wie der symbolisch prophetischen Anschauung, daß sie geistige Verhältnisse veräußerlicht der Anschauung vorführt. Die Dichtung ist hier mit der Malerei verwandt, wie sie eine bildende Kunst,

der Unterschied nur der, daß die Poesie mit Worten malt. Die abstracte dogmatische Wahrheit wird in Fleisch und Blut gekleidet. Der Stoff zu dieser Bekleidung wird aus den irdischen Verhältnissen entnommen. Dieß geschieht auch hier. Die Engel versammeln sich um Gott, wie die Diener um einen König. Das Schema eines Aufsehers, der die Provinzen bereist, um dem Könige Bericht über die Treue oder Untreue seiner Diener zu bringen, wie bei den Persern solche unter dem Namen der Augen und Ohren vorhanden waren, mag allerdings der Darstellung des Satan zu Grunde liegen. Aber darin irrt man, daß man das Kleid für den Mann hält. Wie wenig man dazu berechtigt ist, das zeigt sich recht deutlich, wenn man die ähnliche Darstellungsweise in spätern Büchern der Schrift vergleicht, wo jeder ohne Bedenken den leibhaftigen Satan erkennt. Die lehrreichste unter diesen ist C. 3 des Propheten Sacharja, um so wichtiger, da sie offenbar eine Nachbildung der unsrigen, und da man grade sie gewöhnlich zum Belege anführt, wie sehr sich die spätere Vorstellung vom Satan von der im Buche Hiob *unterscheide*. Die Scene ist dort folgende: der Hohepriester ist im Heiligthum beschäftigt die Gnade des Engels des Herrn anzuflehen. Dieser läßt sich herab, zur Bezeugung seines Wohlgefallens in Begleitung einer Schaar von Engeln zu erscheinen. Gleich stellt sich auch Satan dort ein, und sucht durch seine Machinationen das Gnadenverhältniß zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde auf Erden zu stören. In das irdische Heiligthum Gottes gehört der Satan ebenso wenig, wie in das himmlische, aber der Dichter und der Seher führt das unendlich von einander Entfernte und nicht zusammen Gehörige zusammen, weil außerdem keine anschauliche Scene entstehen und er sich nicht von dem Dogmatiker unterscheiden würde, mit dem er in dem Grundgedanken, daß Satan Alles aufbiete um dem einzelnen Gläubigen und der ganzen Gemeinde Gottes Gnade zu entziehen, daß aber seine Thätigkeit eine dem Willen Gottes schlechthin untergeordnete und ihm dienende sei, vollkommen übereinstimmt. — Noch in Apoc. 12, 10 erscheint Satan als *stehend vor Gott* und die Heiligen vor ihm Tag und Nacht verklagend. Und dem Herrn selbst erscheint in Luc.

10, 18 die Beſiegung des Satan, von der er ſo eben erſt merkwürdige Beweiſe erhalten hatte, als ein Fallen deſſelben vom Himmel (in der inneren Anſchauung, ἐθεώρουν), wo er bisher als Ankläger des menſchlichen Geſchlechtes vor Gott ſich behauptet. — Die Anſicht, daß der Satan des Buches Hiob von dem der übrigen Bücher verſchieden ſei, hat demnach gar nichts für ſich. Betrachten wir jetzt noch die Gründe, welche die Identität erweiſen. Ein beſonderes Gewicht hat hier ſchon der Name, den der oberſte böſe Geiſt nach Sach. 3, 1 als Widerſacher der Heiligen Gottes führte. Die Namensgleichheit der beiden angeblich verſchiednen Perſonen, die beide aus dem Anklagen ihr Geſchäft machen, wäre doch wirklich ſeltſam. Die Namensgleichheit iſt es aber nicht allein. Man bemerke wohl, daß der Name Satan ſchon das Bösartige des Characters ausdrückt und keineswegs auf einen bloßen unſchuldigen Aufſeher paßt, deſſen Auge ebenſo offen für das Gute iſt, wie für das Böſe. Wer unter allen Umſtänden und principiell Feind und Widerſacher iſt, der muß ja das Princip des Haſſes in ſeinem Herzen haben. Der Satan iſt nothwendig zugleich Teufel, διάβολος, Verläumder, dem kein Mittel zu ſchlecht iſt, wenn nur ſeine widerſacheriſchen Zwecke dadurch gefördert werden. Mit dem Namen ſtimmt denn auch der Character vollkommen überein. Satan treibt ſich auf der Erde umher, nur um Grund zu ſeinen Anklagen und Verdächtigungen zu finden. Ein höchſt characteriſtiſcher Zug für ihn iſt es, daß er, deſſen Finſterniß das Licht nicht begreift, keine andere Frömmigkeit kennt, als eine aus Lohnſucht hervorgegangene. Das Strahlende zu ſchwärzen liebt noch bis auf den heutigen Tag ſataniſche Verderbtheit. Neid und Schadenfreude, Hauptzüge in dem Character des Satan, die ſich ſchon bei der Verführung der erſten Menſchen entwickelten, treten auch hier deutlich hervor. Daß er es von Herzen wünſcht Hiob in Verſuchung zu führen, ihn durch das Weh zu fällen und alſo zum Genoſſen der eignen Unſeligkeit zu machen, liegt klar zu Tage. Characteriſtiſch iſt auch, daß Satan es hier, wie immer nur mit den Gottesfürchtigen zu thun hat. Die Gottloſen kann er zufrieden laſſen, ſie ſind ſelbſt ſchon eifrig genug ſich das Verderben zu bereiten und „der

Engel des Herrn" führt dieß Verderben ſicher über ſie herbei. Daß der Verf. den böſen Feind nicht noch deutlicher ſchildert, erklärt ſich daraus, daß er das zu Grunde liegende Schema nicht verletzen wollte, deſſen Wahl ſich aus der Abſicht erklärt, den hochwichtigen Gedanken, daß der Satan in unbedingter Abhängigkeit von Gott ſteht, mit ſeinem Haſſe gegen die Kinder Gottes nichts anders vermag, als Gottes Liebesgedanken über ſie auszuführen, zur Anſchauung zu bringen: ein Gedanke, der ſeine Beſtätigung in dem Ausgange des Buches findet, Hiob, den der Satan durch das Weh fällen will, ſteht zuletzt auf einer höheren Stufe der ſittlichen Vollendung — er hat zu ſeinen übrigen Tugenden die edle Perle der Demuth gewonnen — und des Glückes als er früher eingenommen, und der Satan hat nichts als Scham und Beſchämung gewonnen. — Was nun zu dieſem Schema und was zur Sache ſelbſt zu rechnen ſei, das muß hier, wie in allen ähnlichen Fällen, aus Vergleichung derjenigen Ausſprüche der Schrift beſtimmt werden, welche einen rein dogmatiſchen Character haben. Käme der Satan bloß im Prologe des Buches Hiob vor, ſo müßte es ſogar unentſchieden bleiben, ob er für eine bloß ideelle oder für eine wirkliche Perſon zu halten ſei. So aber zeigt ſich, daß die Einkleidung ſich bloß auf Nebenumſtände bezieht. Als ſachlicher Gehalt ergibt ſich Folgendes, was ſchon Bouillier p. 41 als ſolchen bezeichnet: Hiob verliert durch den Neid des Satan, deſſen Haß er durch ſeine Frömmigkeit auf ſich gezogen, ſein ganzes Glück. Gott läßt dieß zu, oder richtiger: er bedient ſich Satans als ſeines Werkzeuges — denn der Begriff der Zulaſſung legt eine unzuläſſige Paſſivität in Gott — um ſeinen Knecht zu läutern, und ihn, wenn er in dieſer Läuterung zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit gelangt, zu einer höheren Stufe des Glückes zu führen. Daß der Satan vor Gottes Thron erſcheint, veranſchaulicht die Grundidee, wodurch der Satan der Schrift und das böſe Grundweſen der Aegypter und der Perſer von einander geſchieden ſind, die gänzliche Abhängigkeit des Satans von Gott, eine Idee, welche in allen Stellen der Schrift, welche den Satan betreffen, von der älteſten bis zur jüngſten deutlich hervortritt.

Die richtige Antwort auf den Einwurf gegen die Aechtheit des Prologes aus dem Vorkommen der Lehre vom Satan ist aber die, daß man keinen Grund hat, den Chaldäischen Ursprung dieser Lehre zu behaupten. Richtig ist freilich, daß die Lehre vom Satan in den älteren Schriften des A. T. mehr zurücktritt. Allein der Grund dieser Erscheinung ist darin zu suchen, daß für das Volk in seinen Anfängen diese Lehre weniger geeignet war. Es stand in engem Gesinnungszusammenhange mit den Aegyptern, bei denen die Verehrung des bösen Grundprincipes stark im Schwange ging. Diese hat ihre Wurzeln in dem Unvermögen des natürlichen, seine verderbte Beschaffenheit verkennenden Menschen sich in die Führungen Gottes zu finden. Wo keine tiefere Erkenntniß der Sünde stattfindet, die allein Vernunft in diese Schickungen zu bringen vermag, da ist der Dualismus, die Annahme eines bösen Grundwesens, das neben dem guten bestimmend auf die Schicksale einwirkt, die relativ vernünftige, vernünftiger wie die andere, welche in das eine Grundwesen selbst den Kampf und die Abwechselung widerstreitender Elemente verlegt, die heidnische Lehre von dem Neide der Götter*). Wenn nun aber auch aus dem schon angeführten Grunde die Lehre vom Satan in der Mosaischen Offenbarung zurücktrat, in Erwartung der Zeit, da es ihr gelungen sein würde ihre Hauptaufgabe, die Hervorrufung eines kräftigen Sündenbewußtseins zu lösen, dessen Vorhandensein die Basis einer guten Wirkung der Lehre vom Satan bildet, so fehlt es doch nicht an einzelnen Andeutungen, welche die Lehre vom Satan als ursprünglichen Bestandtheil der wahren Religion erweisen. Daß der Mosaische Bericht über den Sündenfall die Thätigkeit des bösen Geistes dabei voraussetzt, wird jetzt wieder allgemeiner anerkannt. Durch den Neid des Satan kam nach Weish. 2, 24 der Tod in die Welt und im N. T. spricht für die Thätigkeit des Satan bei der Verführung des ersten Menschen der Parallelismus des ersten

*) Lübker, in den Propyläen zu einer Theologie des classischen Alterthums, Stud. und Crit. 61, S. 400 sagt von den Griechen: „vorzugsweise von den älteren Dichtern wird in stärkerem oder schwächerem Grade ein diabolisches Element, mindestens eine verführerische Macht in die Gottheit selbst hineinversetzt".

und des zweiten Adam, die Geschichte der Versuchung Christi, und daß der Herr in Joh. 8, 44 den Satan den Menschenmörder von Anfang nennt*). In dem Asasel ferner, dem nach Lev. 16 der Bock in die Wüste gesandt wurde, ist so deutlich eine verhüllte Darstellung des Satan enthalten, daß selbst Gesenius, Rosenmüller, de Wette nicht umhin konnten, ihn hier zu erkennen**). Der Einwand, ein Opfer dem Satan dargebracht, sei dem Geiste der Mosaischen Religion durchaus entgegen, trifft nicht. Von einem Opfer kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil der Bock lebendig in die Wüste entsandt wird. Nach altteſt. Anschauung aber kann kein animalisches Opfer ohne Blutvergießen stattfinden, Hebr. 9, 22. Der ganze Ritus zielt vielmehr darauf hin, im Gegensatze gegen Aegyptischen Wahn zur Anschauung zu bringen, daß alles Leid Strafe des gerechten Gottes sei, daß man mit dem bösen Geiste direct gar nichts zu schaffen, daß man sich nur mit Gott abzufinden habe, dessen Zorn er, der in sich Ohnmächtige als Werkzeug diene. Bei den Aegyptern werden die Sühnopfer dem bösen Gotte selbst dargebracht, die Uebel kommen von diesem her, sein Zorn muß versöhnt werden. Dagegen nach der Mosaischen Verordnung ist der Bock, der in die Wüste gesandt wird, nicht weniger ein dem Herrn, der allein strafen und segnen kann, dargebrachtes Sündopfer, wie der andere. In V. 5 werden beide Böcke zusammen als Sündopfer dargebracht, nach V. 10 wird der dem Asasel bestimmte Bock vor der Entsendung entsündigt, ein Act, wodurch der zweite Bock gleichsam mit dem ersten in Rapport gesetzt, auf den lebendigen die Eigenschaften übertragen werden, die der getödtete besaß. Danach wird der lebendige in und mit dem getödteten dargebracht, der Idee nach ist es nur ein Bock in zwei Exemplaren, es würde auch in der Wirklichkeit nur ein Bock sein, wenn es anginge durch ein Exemplar das doppelte zu symboliſirende Moment darzustellen. Er wird nicht in die Wüste gesandt um den Satan zu versöhnen,

*) Vgl. die Erörterung in meiner Christologie des A. T. Th. 1 S. 5 f.

**) Vgl. die Beweisführung in meiner Schrift die Bücher Moses und Aegypten, S. 164 f. und Christol. S. 14.

ſondern vielmehr ihn zu verſöhnen, nachdem Gott verſöhnt und dadurch der Satan unſchädlich gemacht worden iſt, das letztere durch eine ſymboliſche Handlung auszudrücken, über ihn zu triumphiren, daß er dem Volke Gottes, deſſen Sünden bedeckt ſind, nicht ferner etwas anhaben kann. Nach V. 21 werden die ſchon vergebnen Sünden Iſraels auf das Haupt des Bockes gelegt, und dieſe trägt er dem Aſaſel in die Wüſte. In ihm, ſeinem Repräſentanten, tritt das Volk Gottes ſelbſt dem Widerſacher frei unter die Augen.

Zu den directen Beweiſen für das Vorhandenſein der Lehre vom Satan ſchon in der Moſaiſchen Zeit kommt ferner noch ein indirecter. Die Lehre von dem Engel des Herrn liegt ſchon in den Büchern Moſes entfaltet vor. Dieſe Lehre ſteht aber zu der Lehre vom Satan in der engſten Beziehung. Wie der Engel des Herrn der Beſchützer der Heiligen Gottes, ſo iſt der Satan ihr Gegner. Wie von dem Engel des Herrn die Strafen über die Gegner der Heiligen Gottes ausgehen, ſo werden die Leiden der Frommen und der ganzen Gemeinde Gottes vom Satan über ſie verhängt.

Auch das iſt noch von Bedeutung: von den Chaldäern können die Iſraeliten die Lehre vom Satan nicht erhalten haben. Denn in der chaldäiſch-babyloniſchen Religion findet ſich von ſolcher Lehre keine Spur. Verwandtes findet ſich ſcheinbar nur in der Medoperſiſchen Religion. Hier aber iſt die Annahme einer Entlehnung von Seiten der Iſraeliten ſchon äußerlich weit ſchwieriger. Es fand in der Exiliſchen Zeit keine ſo nahe Berührung mit dieſen Völkern ſtatt, daß ſie ſich zu einer ſolchen hätten verſucht fühlen ſollen. Zwar hatte man in der Zeit der Antichaldäiſchen Coalition im Anfange der Regierung des letzten Königes Zedekias politiſche Verbindungen mit den Medoperſern angeknüpft*), aber dieſe dauerten nur kurze Zeit und die Politik beherrſchte damals ſo die Gemüther, daß für das Religiöſe kaum ein Spielraum blieb. Will man einmal eine Entlehnung annehmen, ſo lag es den Iſraeliten weit näher dieſe Lehre von einem oberſten böſen Geiſte

*) Vgl. meinen Comm. zu Ezechiel C. 8, 16—18.

von den Aegyptern zu entlehnen. Es ist zu verwundern und wohl nur aus der Zufälligkeit zu erklären, daß in den Anfängen des Rationalismus grade die Persischen Religionsbücher eine besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen, daß die Gegner von ihrem Standpuncte aus den Persischen Ahriman so ausschließlich ins Auge gefaßt und den Aegyptischen Typhon ganz ignorirt haben, der mit ihm aus derselben Wurzel hervorgegangen ist, der Unfähigkeit das Vorhandensein des Uebels anders zu erklären als aus dem Dasein eines bösen Principes, welche nothwendig da eintreten muß, wo man die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit nicht erkennt und dadurch unfähig gemacht wird, sich in die göttlichen Führungen zu finden. — Ferner, es handelt sich hier nicht um den Uebergang einer heidnischen Vorstellung in die Volksbegriffe: solche Influenzen haben unläugbar stattgefunden und besonders ist auf dem Gebiete der Dämonologie eine Einwirkung auf die Volksvorstellungen nicht zu verkennen. Die Frage ist vielmehr, ob der fromme und erleuchtete Theil der Nation, ob namentlich die heiligen Schriftsteller sich eine heidnische Vorstellung angeeignet haben. Da ist nun aber schon rein menschlich betrachtet die Schwierigkeit dieser Annahme eine unübersteigliche. Der Vorwurf der Intoleranz kann den frommen Israeliten und namentlich den heiligen Schriftstellern von einem gewissen Standpuncte aus mit vollem Rechte gemacht werden, der der Religionsmengerei läßt sich auch nicht scheinbar begründen. Am wenigsten ist eine solche wahrscheinlich, wo das göttliche Gericht in dem besseren Theile des Volkes ein lebhaftes Bestreben hervorgerufen hatte, sich in Lehre und Leben von der Welt zu scheiden, wo das: „und jetzt gebt Preis dem Herrn, dem Gott eurer Väter, und thut seinen Willen und sondert euch ab von den Völkern des Landes" Esra 10, 11, zur Losung geworden war. Daß man aber die Zendreligion nicht anders betrachtete, wie jede heidnische, erhellt bei dem Mangel aller Beweise für das Gegentheil speciell aus Ezech. 8, 16, wo der Prophet mit Abscheu von Gebräuchen dieser Religion redet. — Ferner, eine gewisse Uebereinstimmung mit der Zendreligion findet sich auch in solchen Lehren und grade in diesen vorzüglich, welche als Urbestand der alttestamentlichen Religion anerkannt werden

müſſen. So z. B. in der Lehre von den Engeln überhaupt, von dem Engel und Offenbarer Gottes, von der Schöpfung, von dem Fall, von der zukünftigen Erlöſung. Muß man nun hier die Uebereinſtimmung entweder aus der Uroffenbarung ableiten, oder, was weit wahrſcheinlicher iſt, aus der Einwirkung, welche in den Zeiten des Cyrus, deſſen Hinneigung zu Iſraelitiſcher Religion ſchon durch das Edict in Eſra C. 1 documentirt wird, und ſpäter das Judenthum auf den Parſismus ausübte, das harte Eiſen auf den weichen Thon: ſo hat es gewiß wenig Wahrſcheinlichkeit, daß bei der Lehre vom Satan die Uebereinſtimmung auf andere Weiſe entſtanden ſei. Dieſe Uebereinſtimmung iſt aber von der Art, daß neben ihr eine weit größere die Annahme einer Entlehnung ausſchließende Verſchiedenheit ſtattfindet. Der Ahriman der Perſer iſt das böſe Grundweſen, dem guten wenigſtens in der gegenwärtigen Weltperiode gleich an Macht und mit ihm in ebenbürtigem Kampfe begriffen. Der Satan dagegen iſt ein urſprünglich gutes, durch eigne Schuld gefallenes Weſen, in unbedingter Abhängigkeit von Gott ſeinen Rathſchlüſſen dienend und wider Willen ſeine Zwecke fördernd. Die Lehre von dem höchſten böſen Geiſte hat in der Medoperſiſchen Religion vorwiegend phyſiſche, in der altteſtamentlichen Religion ſeine ethiſche Bedeutung. Die ethiſchen Elemente, welche ſich auch in der Perſiſchen Lehre finden, bilden den einzigen wahren Incidenzpunct. Von ihnen abgeſehen, iſt die Aehnlichkeit des Ahriman und des Satan nur eine äußerliche und ſcheinbare, und beide Vorſtellungen gehören einem ganz anderen Gebiete an. Die ethiſchen Elemente ſind aber in der Perſiſchen Religion hier, wie bei allen andern Lehren, nur ſchwach und loſe aufgetragen. Es ſpricht alles dafür, daß ſie in die Perſiſche Religion, die einen weichen und verſchwimmenden Character trug, in der Zeit der Berührung mit den Iſraeliten herübergenommen ſind, welche ja auch in den Zeiten der Römiſchen Herrſchaft in ihrer Geiſtesmächtigkeit als Befugte den Siegern Geſetze gaben. Daß die vorliegenden Perſiſchen Religionsbücher einer ſehr ſpäten Zeit angehören, darin ſtimmen jetzt Alle überein, vgl. z. B. Stuhr, die Religionsſyſteme des Orients S. 342, Spiegel, Aveſta 1, S. 13, während in der Zeit der Entſtehung der Hypotheſe von

der Entlehnung des Satans aus der Persischen Religion die übertriebensten Annahmen in Bezug auf das Alter dieser Bücher im Schwange waren. Die Neigung zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden legt schon Herodot B. 1 C. 135 den Persern bei. Stuhr sagt S. 375: „Unter den Persern hinderte Nichts, daß nicht ethische Grundansichten, die sich in der geschichtlichen Entfaltung des Jehovadienstes entwickelt hatten, auf Formen eines im Geister- und Naturdienste erblühten Bewußtseins hätten übertragen werden können.“ Und Spiegel S. 11 bemerkt: „In dieser historischen Zeit nun haben gewiß die Perser von ihren gebildeteren semitischen Nachbarn vielfach entlehnt“ und stellt S. 270 den Canon auf: „Klingt eine Ansicht der Persischen Religionsbücher an eine auswärtige an, so dürfen wir wohl in den meisten Fällen annehmen, daß sie entlehnt sei.“ In dem in der Zeit der Persischen Herrschaft geschriebenen Buche Koheleth erscheint die Weisheit als das große Privilegium des Volkes Gottes, C. 7, 11. 12. 19. 20, die Perser stehen unter der Herrschaft der Thorheit, C. 10, 1—3, deshalb müssen seiner Zeit die Plätze gewechselt werden*). Ein Volk, das ein solches Bewußtsein in sich trägt, kann sich gegen das Persische nur abstoßend verhalten. — Bisher haben wir die Sache rein vom historischen Standpuncte beleuchtet. Treten wir auf den theologischen Standpunct über, so zeigt sich die Unhaltbarkeit der von uns bestrittenen Ansicht nicht minder deutlich. Es ist schlechthin mit der göttlichen Würde Christi und mit der göttlichen Erleuchtung seiner Apostel unverträglich, daß sie durch ihre Auctorität eine Lehre bestätigt haben sollten, welche der Nacht des Heidenthums ihre Entstehung verdankte. Ferner, vom theologischen Standpuncte aus wird man es von vornherein fast unmöglich finden, daß eine Lehre, welche in der späteren Gestaltung der Offenbarung eine so bedeutende Stellung einnahm, nicht auch schon in ihren ersten Anfängen wenigstens angedeutet sein sollte. Dieß würde gegen alle Analogien sein. Bei allen anderen Lehren gehört der späteren Zeit nur die Entwickelung an. Wie die Lehre vom Satan den Cha-

*) Vgl. meine Schrift: Der Prediger Salomo S. 19.

racter der Wahrheit und also der Ursprünglichkeit in sich trage, wie ohne sie die Räthsel der Weltgeschichte nicht gelöst werden können, dieß zu zeigen, würde uns hier zu weit führen. — Noch bietet sich uns die Frage dar: wie ist es zu erklären, daß eine Lehre, die im Prologe eine so bedeutende Stelle einnimmt, in den Reden so völlig zurücktritt, daß auch nicht die leiseste Spur derselben vorkommt? Die Beantwortung dieser Frage gehört um so mehr hierher, da die Thatsache leicht zu der Annahme führen könnte, daß der Prolog eine spätere Zuthat sei. Auf die richtige Beantwortung der Frage führt die Vergleichung des Verfahrens, welches der Verf. in Bezug auf die Gottesnamen beobachtet. Aus demselben Grunde, aus dem er es vermeidet, den Redenden den Jehovanamen in den Mund zu legen, läßt er auch in den Reden die Lehre vom Satan völlig zurücktreten. Er ist sich bewußt, daß diese Lehre eine specifisch Israelitische ist, an der die Heiden kein Theil haben. — Noch ist zu bemerken, daß in Bezug auf den Satan das Neue in unserm Buche nur der Name ist. Denn der Character, den er hier entwickelt, seine Feindschaft gegen die Erwählten Gottes, tritt uns ganz schon in Lev. 16 entgegen. Der dortige Name Asasel, der Abgesonderte, erinnert an den Aegyptischen Typhon, dem die Wüste zugetheilt wurde. Unser Verf. hat den Namen, der durch ihn zuerst in die Kirche eingeführt wurde, gebildet in Anlehnung an den von David verfaßten Ps. 109, wo Verbum und Nomen gehäuft vorkommen zur Bezeichnung der menschlichen Widersacher der Erwählten, und namentlich an V. 6 dieses Psalmes, auf den in der zweiten altteſt. Hauptstelle über den Satan, Sach. 3, 1, unverkennbar angespielt wird. Die menschliche Gegnerschaft, darauf weist diese Anlehnung an Ps. 109 hin, hat ihre Wurzel und ihren Quellpunct in dem Widersacher schlechthin. Daß der Name Satan ein neugebildeter ist, erhält Bestätigung daraus, daß er in unserm Buche noch immer mit dem Artikel vorkommt; in der Chronik, 1 Chron. 21, 1, findet er sich schon ohne Artikel, als eigentliches Nomen propr.

4. Gegen die Aechtheit des Prologes, wird behauptet, spreche der Widerspruch zwischen C. 1, 19 und 19. 17. Nach der ersteren Stelle werden alle Kinder Hiobs durch das zusammenstürzende

Haus erſchlagen, nach der letzteren habe er noch Kinder. Der Widerſpruch fällt aber bei ſprachgemäßer Erklärung weg. Nach ihr ſagt Hiob in C. 19, 17 nicht: „ich flehe meine Söhne an", ſondern „mich jammert meiner Söhne", ich traure über ihren Verluſt. Göthe in den Geſprächen mit Eckermann ſagt, ein großer Dichter könne ſich in unbedeutenden Einzelheiten wohl einmal vergeſſen, wie Shakſpeare in Macbeth Act 1 und 4 hinſichtlich der Frage, ob Macbeth Kinder habe oder nicht. Hier aber findet ſich ein ſolches Vergeſſen nirgends vor.

5. Hiobs Stimmung in dem Prologe und in den Reden, meint man, ſtehe im ſchneidendſten Gegenſatze, dort Ergebung in Gottes Fügung, hier verzweiflungsvoller Schmerz. Aber den Schlüſſel zur Erklärung dieſes plötzlichen Abſturzes bildet das Eintreffen und Gebahren der drei Freunde. Hiob kannte ſie zu gut, las zu fertig in ihren Mienen, wußte zu wohl ihr Stillſchweigen zu deuten, als daß er nicht hätte bemerken ſollen, auch ehe ſie noch ein Wort geſprochen, daß ſie aus ſeinem Leiden auf ſeine Schuld ſchloſſen. Dieß war ihm, dem ſeine Gerechtigkeit, ſeine wirkliche und ſeine eingebildete, das höchſte Gut war, empfindlicher als alles Uebrige. An dieſer Klippe leidet ſeine Faſſung Schiffbruch. Es wird ihm auf einmal zu viel. Uebrigens iſt wohl der Wechſel in den Reden Hiobs ſelbſt zu beachten. Mehrfach, beſonders in C. 19, erhebt er ſich zu derſelben Höhe der Freudigkeit, auf der wir ihn im Prologe finden, und der Rückfall in die troſtloſe Verzweiflung wird nur durch die Verſuche der Freunde herbeigeführt, ihm ſein letztes krampfhaft feſtgehaltenes Gut zu rauben.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, die poſitiven Gründe für die Aechtheit des Prologes und Epiloges anzudeuten, die inneren nämlich, denn der äußere ſehr gewichtige, daß Prolog und Epilog ſich mit den Reden zu einem Ganzen vereinigt finden und gar keine Spur vorhanden iſt von einer früheren ſeparaten Exiſtenz der letzteren, bedarf keiner Ausführung. Der Hauptgrund iſt hier aus Zweck und Plan des ganzen Buches zu entnehmen. Mit Prolog und Epilog grade in ihrer gegenwärtigen Geſtalt iſt das Buch ein harmoniſches in ſich abgeſchloſſenes Ganzes. Nimmt man ſie hinweg,

ſo bleibt nur ein Bruchſtück übrig, mit dem wenig anzufangen iſt. Noch Niemand, der den Gedanken des Buches tiefer ergründete, hat an die Unächtheit des Prologes und Epiloges gedacht. Der Gedanke konnte nur in einer Zeit aufkommen, die von dem Weſen des Buches keine Ahndung hatte. Man nehme noch hinzu, daß ſich in einzelnen feinen Zügen genaue Uebereinſtimmung zwiſchen Prolog und Epilog und zwiſchen den Reden findet. So ergänzt ſich, was hier und dort von der Krankheit Hiobs vorkommt und durch beides zuſammen werden die Symptome der Elephantiaſis vollſtändig. Auf das, was im Prologe von dem Untergange der Kinder Hiobs geſagt wird, beziehen ſich C. 8, 4. 19, 17. 29, 5. Daß ſein Weib ihm erhalten blieb, ſetzt in Uebereinſtimmung mit dem Prolog C. 19, 17 und 31, 10 voraus und die erſte Stelle führt zugleich darauf, daß die Frau durch das Leiden Hiobs in eine ungeduldige Mißſtimmung verſetzt wurde und geht alſo mit C. 2, 9 Hand in Hand. Hier und dort erſcheint Hiob als ein reicher Herdenbeſitzer, der aber kein nomadiſches Leben führt, ſondern anſäſſig iſt und mit der Viehzucht den Ackerbau verbindet.

C. 1, 1—5.

Hiobs Leben und Weſen vor der Cataſtrophe wird hier dargelegt, nach den beiden Puncten, die für das Problem allein von Bedeutung waren, ſeiner in der Frömmigkeit wurzelnden Gerechtigkeit und ſeinem Glücke. Der Verf. ſchildert dieſe Puncte in allgemeinen Umriſſen, nur ſo weit es ſein, nicht hiſtoriſcher, ſondern dogmatiſcher Zweck erfordert. Wir ſehen ſchon hier, daß der Verf. für Hiob kein perſönliches Intereſſe hat, daß die Perſon ihm nur dienendes Mittel iſt. Er ſchweigt ſogar völlig von Hiobs Herkunft.

V. 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Hiob ſein Name, und es war dieſer Mann unſträflich und rechtſchaffen, und gottesfürchtig und Böſes meidend. V. 2. Und es wurden ihm ſieben Söhne geboren und drei Töchter. V. 3. Und ſeines Viehs waren ſiebentauſend Schafe und dreitauſend Kamele und fünfhun-

dert Joch Rinder und fünfhundert Eſelinnen und Geſinde ſehr viel, und es war dieſer Mann größer denn alle Söhne des Oſtens. V. 4. Und es gingen ſeine Söhne und machten ein Gaſtmahl in dem Hauſe eines Jeden an ſeinem Tage, und ſandten und luden ihre drei Schweſtern, zu eſſen und zu trinken mit ihnen. V. 5. Und es geſchah, wenn die Tage des Gaſtmahles um waren, ſo ſandte Hiob und heiligte ſie, und machte ſich frühmorgens auf und brachte Brandopfer dar nach der Zahl ihrer Aller, denn Hiob ſprach: vielleicht haben meine Söhne geſündigt und Gott geſegnet in ihrem Herzen; alſo that Hiob alle Tage.

Das Land Uz, V. 1, deſſen Bevölkerung in Gen. 10, 23 auf Aram, den Sohn Sems zurückgeführt und alſo als Aramäiſch bezeichnet, in Gen. 22, 21 theilweiſe ſpeciell von Nahor abgeleitet wird, dem Bruder Abrahams, nach Gen. 36, 28 auch ein Choritiſches, alſo Kananitiſches Element hat, welche Stellen ſich nicht widerſprechen, ſondern ergänzen, wird zweimal von Jeremias erwähnt. In C. 25, 20 der Weiſſagungen kommt es neben dem in V. 21 genannten Edom als ein Land mit eignen Fürſten vor. Nach Klagel. 4, 21 wohnten die Edomiter im Lande Uz, das alſo im weiteren Sinne zu Edom gehörte, wahrſcheinlich weil die Edomiter es erobert und die in Jerem. 25 erwähnten Könige zu Vaſallen gemacht hatten, wie ja nach Gen. 36, 28 ſchon die Vorbeſitzer der Edomiter, die Choriter einen Zug nach Uz hatten. Man kommt jetzt meiſt dahin überein, daß Uz für den nördlichen Theil des wüſten Arabiens zwiſchen dem Damasceniſchen Syrien und dem Euphrat zu halten ſei, öſtlich von Canaan. Daß die urſprünglich ſüdlich von Paläſtina wohnenden Edomiter ſpäter in jene Gegenden ihre Herrſchaft ausbreiteten, erhellt daraus, daß ſie dort ihre ſpätere Hauptſtadt Bosra hatten, was freilich von Ritter in der Erdkunde, von Raumer und A. beſtritten wurde, aber mit nicht entſcheidenden Gründen. Ptolemäus verſetzt in dieſelben Gegenden die Aiſiten, *Αἰσῖται*, wahrſcheinlich identiſch mit den Auſiten der LXX hier. Alle übrigen geographiſchen Beſtimmungen in unſerm Capitel, die Wohnſitze der Freunde und des Elihu, die Angabe der Völker, durch welche Hiob beraubt wurde, beſonders aber V. 3, wonach Hiob mit ſeinen Landsleuten zu den

„Söhnen des Oſtens" gehörte, was gegen von Raumer hinreicht, der Uz nach Idumäa verlegen wollte, paſſen zu dieſer Annahme. Abſichtlich iſt die Vierzahl der Bezeichnungen von Hiobs Gerechtigkeit. Mit Beziehung auf die vier Himmelsgegenden iſt ſie die Bezeichnung der Allſeitigkeit. Die vier Eigenſchaften ſind paarweiſe mit einander verbunden. יָשָׁר heißt nicht redlich, ſondern rechtſchaffen. Es bezeichnet, was mit der Norm übereinſtimmt, welche für Menſchen das göttliche Geſetz iſt — Hiob qualificirt ſich ſelbſt als einen Rechtſchaffenen, wenn er in C. 6, 10 ſagt: „ich habe nicht verläugnet die Worte des Heiligen", in C. 23, 12: „mehr denn mein Gebot verwahrte ich die Worte ſeines Mundes" — für Gott die Idee des Göttlichen und Guten, mit der die heidniſchen Götter ſo vielfach im Conflikte ſich befinden. Das Weſen der Gottesfurcht im A. T. wird nicht ſelten verkannt, indem man ſie als Gegenſatz der Gottesliebe auffaßte, welche ſchon in den Büchern Moſes wiederholt und nachdrücklich als die Summe des Geſetzes bezeichnet wird, ſtatt als ihre unzertrennliche Begleiterin, wie Luther in dem kleinen Katechismus die Erläuterung der zehn Gebote überall durch die Worte einleitet: wir ſollen Gott fürchten und lieben. Die Gottesfurcht im Gegenſatze gegen die Gottesliebe würde dem Hiob nicht die Kraft gegeben haben, aus vollem Herzen das: der Herr gab u. ſ. w. zu ſprechen. Hiob ſelbſt ſagt aus in C. 29, 5, daß der Allmächtige mit ihm geweſen ſei, in V. 4, daß er zu ihm in dem Verhältniß der Vertraulichkeit geſtanden habe. Nur von der knechtiſchen Furcht aber heißt es im N. T., daß die vollkommne Liebe ſie austreibe, die kindliche Furcht iſt das nothwendige Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit, gleichſam der Widerſchein derſelben, der je weiter wir in den Wegen Gottes vorſchreiten, um ſo mehr unſer Bewußtſein erfüllt. Eine Bemerkung Pascals iſt wohl geeignet, uns in das Weſen der von der Schrift verlangten Gottesfurcht einzuführen, indem ſie die Gränze zieht zwiſchen der Gottesfurcht der Gottloſen und der Kinder Gottes: „Die gute Furcht kommt vom Glauben, die falſche Furcht kommt vom Zweifel. Die gute Furcht führt zur Hoffnung, weil ſie aus dem Glauben entſpringt und weil man hofft auf den Gott, welchen man glaubt; die böſe

Furcht führt zur Verzweiflung, weil man den Gott fürchtet, an den man keinen Glauben hat. Die Einen fürchten ihn zu verlieren, die Anderen ihn zu finden." — Das Lob, welches hier Hiob beigelegt wird, bezieht sich nur auf die Grundrichtung und schließt mannigfache Unvollkommenheit nicht aus. Wie sehr er mit solcher behaftet war, zeigt das Folgende. Alle Gerechtigkeit erhält im A. T. ihre Begränzung durch Gen. 3. Danach kann es keine Gerechten geben, welche der Buße nicht bedürfen. Absolute Gerechtigkeit, solche die der Züchtigung und der durch sie zu wirkenden Buße nicht bedarf, ist unmöglich auf dem Boden, auf den die Schrift gleich in ihrem Anfange den Menschen stellt. Das erkennt Hiob selbst an in C. 14, 4. Die Fehltritte und Schwachheitssünden auch des Gerechten sind nach Ps. 19, 13 unmerklich, so daß er ohne Vergebung gar nicht existiren kann, und selbst vor groben Sünden kann er nach V. 14 nur so lange bewahrt bleiben, als Gott ihm seine Gnade verleiht, als er nach dem Vorbilde Henochs und Noahs mit Gott wandelt. Bei alle dem aber war Hiob kein Heuchler, wie der Satan vorgab und die Freunde nachher argwöhnten. Die Grundrichtung seines Herzens war eine gute, der Erfüllung der Gebote Gottes eifrig nachtrachtende. — In V. 2 u. 3 treten nicht ohne Grund die Zahlen drei und sieben und die daraus und aus der doppelten fünf zusammengesetzte Zehnzahl so hervor: 7 Söhne und 3 Töchter, zusammen 10, 7000 Schafe und 3000 Kamele, zusammen 10,000, 500 Joch Rinder und 500 Eselinnen, zusammen 1000. Daß die Zahlen der Fiction angehören, darauf führt auch das Zahlenverhältniß der Söhne und der Töchter, das entschiedne Mehr bei den ersteren, welche als eine schützende Macht den alternden Vater umgeben, vgl. das „rings um mich meine Knaben" C. 29, 5 und Ps. 127, 5, während die Töchter sich nur als eine liebliche Beigabe zur Erheiterung des Lebens darstellen. Die Zahlen hier sind auch deshalb von Bedeutung, weil sie das Maaß geben für die Strophenbildung in den Reden und schon in dem Prologe. Die Strophen werden von denselben Zahlen beherrscht, welche hier vorkommen. Die drei ist die erste Vollendungszahl, die als solche schon in dem Mosaischen Segen vorkommt. Die sieben tritt als be-

deutende Zahl bei allen Völkern des Alterthums hervor, weil sie in wichtigen Naturverhältnissen vorkommt. Die Zehnzahl ist die zweite Vollendungszahl, die natürliche Signatur des in sich Abgeschlossenen und Vollendeten. Ihr Griechischer Name bezeichnet die Zahl, die alle übrigen in sich aufnimmt. Die fünf ist die halbe Vollendungszahl. Neben diesen Zahlen findet sich noch in der Anordnung des Buches die Zwölfzahl, im Pentateuch die Signatur des Bundesvolkes. Dieselben Zahlen kommen durchweg in der Anordnung der Psalmen vor. — Der Reichthum Hiobs besteht nach V. 3 in Herden, nicht in Geld und Kostbarkeiten. Ganz ähnlich bei Abraham, Genes. 12, 16, wo alle einzelnen Bestandtheile von Hiobs Reichthum vollständig vorkommen, was sicher nicht zufällig ist, vielmehr zeigt, daß der Verf. aus jener St. entlehnt hat. Merkwürdig ist besonders, daß hier und dort die Eselinnen erwähnt werden. Hier wird von der verhältnißmäßig geringeren Anzahl der Esel geschwiegen, während dort beide genannt werden. Daß die Rinder paarweise verbunden werden, zeigt, daß sie dem Ackerbau dienen, den Hiob nach C. 31, 38 f. im ausgedehnten Maaße betrieb. Im Einklange damit heißt es in C. 1, 14: „Die Rinder waren am Pflügen." Daß die Eselinnen genannt werden und nicht die Esel, die nur soweit vorhanden waren, als nöthig um Eselinnen zu gewinnen, zeigt, daß es hier nur auf die Milch ankommt. Damit steht C. 1, 14 im Einklange, wo neben den pflügenden Kühen die Eselinnen weiden. עבדה, Gesinde, findet sich nur noch in Gen. 26, 14, auch dort mit dem Zusatze רבה, so daß es ohne Zweifel aus dieser Stelle entnommen ist. Die Worte: und Hiob war groß vor allen Söhnen des Ostens weisen zurück auf Gen. 26, 13, wo es von Isaac heißt: „und der Mann ward groß und immer größer bis er sehr groß war." Die Söhne des Ostens sind die Bewohner der Gegenden östlich von Palästina, zwischen ihm und dem Euphrat. Speciell an die Araber, die anderwärts durch die Söhne des Ostens bezeichnet werden, weil sie die Hauptmasse der Bevölkerung zwischen Canaan und dem Euphrat ausmachten, wird man hier nicht denken dürfen, weil der unter die Söhne des Ostens begriffene Hiob kein Araber war, Uz vielmehr dem Aramäischen Stamme ange-

hörte. — Was in V. 4. 5 erzählt wird, soll keinen Tadel gegen die Kinder Hiobs enthalten, sondern nur theils die Eintracht der glücklichen Familie, theils und besonders die zarte Frömmigkeit Hiobs bezeichnen, theils endlich den Anknüpfungspunct bilden für die Katastrophe, durch welche nach V. 13 f. Hiobs Kinder alle auf einmal fortgerafft wurden. Nach der zweiten Beziehung schließen sich diese Verse an V. 1 an. Was von Hiobs Glück gesagt wird, ist zu beiden Seiten von demjenigen umschlossen, was sich auf seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit bezieht, die gleichsam die Mauer bildet, die er um sein Glück gezogen. Wie sorgfältig er diese Mauer im Stande hielt, zeigen unsere Verse. Sie gingen, darin liegt der Begriff des Pflegens und der Gewohnheit. Sie waren in beständiger Bewegung begriffen. Es heißt wörtlich: Haus eines jeden sein Tag, das ist concis gesagt für in dem Hause eines jeden, dessen Tag oder an dem die Reihe war. Der Sinn ist offenbar der: obgleich Hiobs Söhne schon jeder seinen eignen Haushalt hatten, so war ihre Eintracht so groß, daß die verschiednen Haushaltungen eine große Familie bildeten, die sich täglich abwechselnd in den verschiedenen Häusern versammelte. Daß es sich hier um etwas stets fortgehendes handelt, nicht um die Begehung von Geburtstagen oder andern jährlich wiederkehrenden Freudenfesten, zeigt das: „also that Hiob alle Tage" V. 5, und das Ziel, welches der Verf. im Auge hat: die Entsündigung, welche Hiob nach Ende der Gastmahle vornahm, erfüllte nur dann ihren Zweck, wenn keine Zwischenräume stattfanden, in denen ungesühnte Versündigungen Platz finden konnten. Die Bewirthung fing beim Erstgebornen an und ging der Reihe nach um, und die Töchter, welche keinen eignen Haushalt hatten, sondern in dem älterlichen Hause wohnten, wurden mit zugezogen. Was man dagegen eingewandt hat, Hiobs Söhne würden schwerlich jeden Tag festliche Gelage gehalten haben, es sei nicht anzunehmen, daß Hiob nie mit seinen Söhnen gegessen und dergl. beruht auf prosaischer Verkennung des poetischen Characters der Erzählung, die nur den einen Zweck verfolgt, daß der Zaun der Gerechtigkeit nirgends eine Lücke darbieten soll. Wie viele Einwendungen der Art könnte man gegen die Parabeln des Herrn vorbringen. — Hiob sandte, V. 5,

das besagt in kurz andeutender Weise: er ließ sie zu sich holen. Die Söhne wohnten vom Vater getrennt. „Er heiligte sie", die Heiligung bezeichnet, wie die Grundst. Gen. 35, 2, wo Jacob seiner Familie befiehlt sich zu reinigen, und dann Exod. 19, 10; 1 Sam. 16, 5 zeigen, die Reinigung durch Lustrationen und andere Ceremonien, um sich dadurch zur Darbringung der Opfer vorzubereiten. Dem symbolischen Geiste des Alterthums gemäß wurde in solcher Weise die Wahrheit versinnlicht, daß Niemand sich dem reinen und heiligen Gott in der Befleckung der Sünde nahen dürfe, daß die Ehrfurcht vor ihm erfordere, sich würdig auf seine Nähe vorzubereiten. Denn nur die, welche reines Herzens sind, werden Gott schauen. Nur den also Vorbereiteten wird die Schuld der Sünde durch das Opfer hinweggenommen. Daß noch bis in die Zeiten des N. B. hinein solche Vorbereitungen auf die heiligen Handlungen üblich waren, zeigt Joh. 11, 55. Hiob bewährt sich hier als den Gottesfürchtigen. — Der Morgen ist der Morgen, welcher auf das letzte der Gastmähler und die am Abend dieses siebenten Tages vollzogene Heiligung, die παρασκευή, folgte. Hiob brachte das Opfer am Morgen dar, weil das Gemüth am Morgen am freiesten und am meisten zur religiösen Betrachtung aufgelegt ist. Das: Morgenstunde hat Gold im Munde gilt nicht bloß für die Arbeit, sondern auch für das Gebet. Auf den Morgen war Hiob aber auch dadurch gewiesen, daß mit dem Mittag die Gastmähler wieder ihren Lauf begannen. Hiob brachte die Opfer dar als Familienvater, wie Noah Gen. 8, 20, Abraham Gen. 12, 7. 8 u. a. St. Wie sehr der Verf. darauf bedacht ist, den alterthümlichen Character durchzuführen, zeigt sich theils in diesem Umstande theils darin, daß er den Hiob nicht Sündopfer darbringen läßt, obgleich es doch für seinen Zweck auf die Beseitigung der Sünde ankommt, sondern Brandopfer, wie auch in C. 42, 8 der Brandopfer und nicht der Sündopfer gedacht wird, obgleich es sich auch dort um Hinwegschaffung der Sünde handelt. In der ganzen Periode der Genesis kommen allein Brandopfer und Dankopfer vor, der Sündopfer wird nirgends gedacht. In dem Brandopfer ist die Bitte um Vergebung auch enthalten, aber nur als einzelnes untergeordnetes Moment.

Das Brandopfer drückt die Weihung und Hingabe der Person an Gott aus. Diese kann nicht vollzogen werden, ohne daß die Sünde als hemmendes Moment in das Bewußtsein tritt, für sie Vergebung gesucht, Sühne dargebracht wird. Dieß Moment wird abgebildet durch das Blutvergießen beim Sündopfer. Erst durch die Offenbarung des Gesetzes aber wurde das Sündenbewußtsein so ausgebildet, daß die Sündopfer als eine besondere Classe von den übrigen sich absondern konnten. Durch das Gesetz kam Erkenntniß der Sünde und dieß Moment verlangte eine besondere Interpretation. Es heißt eigentlich „Zahl ihrer Aller", wiederum die so häufige Weglassung des Verhältnißwortes, wo das Verhältniß an sich deutlich ist. Hiob fürchtet, seine Söhne möchten vielleicht Gott gesegnet haben in ihrem Herzen, d. h. sich von ihm abgewandt. Das Segnen wird gebraucht von dem Segen oder von der Begrüßung bei der Ankunft und beim Weggange. An den letzteren Gebrauch schloß sich die Nebenbedeutung: jemanden verabschieden, sich von ihm lossagen. Ganz unpassend ist die von mehreren Auslegern hier willkürlich angenommene Bedeutung: lästern, fluchen. Es soll hier ja die zarte Gewissenhaftigkeit Hiobs geschildert werden, der selbst kleine Versündigungen, sündige Gedanken, Anwandlungen und Aufwallungen weltlichen Sinnes, leichte Reden, unnütze Worte, wie sie in der Fröhlichkeit des geselligen Zusammenseins gesprochen werden, nicht ungesühnt lassen kann. Hiob nimmt selbst an den Gastmahlen nicht Theil, er hält sich in heiliger Zurückgezogenheit; nach Beendigung derselben tritt er reinigend und sühnend in die Mitte seiner Kinder, denen er die Freude nicht stört, seinen geistigen Standpunct nicht aufdringt, aber zugleich darauf bedacht ist, daß sie die höheren Beziehungen des Lebens nicht aus den Augen verlieren. Wer so in der Mitte der Seinen als Priester dasteht, der sollte, so scheint es, gegen die Schläge des Schicksals geborgen sein, aber es kam anders, und daß es anders kam, erklärt sich daraus, daß Gott das menschliche Wesen anders ansieht, als die Menschen dieß thun, daß er auch an seinen Heiligen Fehle findet. — Das Fut. יעשה bezeichnet die stets sich wiederholende nie zum Abschluß gelangende Handlung. — Es liegt hier eine leise Beziehung auf den Sabbath vor. Die Siebenzahl

der Söhne entspricht den sieben Tagen der Woche. Die Heiligung gehörte der παρασκευή an, dem Abende des Freitags. Dann folgte am Morgen des Sabbath das sühnende Opfer.

C. 1, 6—12.

Die Scene wird in den Himmel versetzt, von dem die Geschicke auf Erden in unbedingter Abhängigkeit stehen. Bei einer feierlichen Versammlung der Engel vor Gottes Thron erscheint der Satan und sucht Hiobs Tugend verdächtig zu machen. Auf sein Gesuch gibt ihm Gott Erlaubniß, Hiobs Tugend durch Leiden zu prüfen, mit der Beschränkung jedoch, daß er ihm nicht an Leib und Leben schaden soll. Der Satan geht weg, seinen Plan zu vollführen. — Wir haben schon früher bemerkt, daß diese himmlische Scene, welche Hiobs Auge gänzlich verborgen blieb, für den Leser eine Weissagung auf den Inhalt des Epiloges sein, ihm eine Andeutung geben sollte über den auf Erden immer mehr sich in Dunkel verhüllenden Ausgang der Sache. Ein Prüfungs- und Läuterungsleiden kann kein dauerndes sein. — Während der vorige Abschnitt fünf, hat dieser sieben Verse. Aus der Fünfzahl und Siebenzahl zusammen erwächst, wie so oft bei den Psalmen, die Zwölfzahl. Die Siebenzahl hier wird wieder durch die drei und vier getheilt. Die Vorbereitungen zu dem Antrage Satans und der Antrag selbst mit seiner Genehmigung. Wie formell, so bildet auch der Sache nach dieser Abschnitt eine Ergänzung des vorigen. Wie es mit Hiob stand, das erkennen wir vollständig erst, wenn wir die himmlische Scene dieses Abschnittes zu der irdischen des vorigen hinzunehmen. Wie so oft, so galt auch hier das: non putaram.

V. 6. Und es geschah eines Tages, daß die Söhne Gottes kamen sich darzustellen vor dem Herrn, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte. V. 7. Und der Herr sprach zu dem Satan: woher kommst du? Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: vom Umherstreifen auf der Erde und vom Einherwandeln auf ihr. V. 8. Und der Herr sprach zu dem Satan: Hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn nicht ist seines

Gleichen auf der Erde, ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidend Böses. V. 9. Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: fürchtet denn Hiob umsonst Gott? V. 10. Hast du nicht ihn verzäunet und sein Haus und alles was sein ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet und sein Vieh breitet sich aus auf der Erde. V. 11. Aber recke nur aus deine Hand und taste an Alles was sein, fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen. V. 12. Und der Herr sprach zu dem Satan: siehe Alles was sein, sei in deiner Hand, nur an ihn lege deine Hand nicht, und der Satan ging hinweg von dem Angesichte des Herrn.

„Der Tag" in V. 6 steht mit Weglassung des Verhältnißwortes für an dem Tage, nämlich wo es geschah, zu seiner Zeit. — Den Namen: Söhne Gottes, V. 7 führen die Engel in Bezug auf ihr Wesen, das nahe Verhältniß in dem sie zu Gott als die obersten seiner Creaturen stehen, während der andere viel häufigere Name מלאכים, Boten, sich auf ihr Amt und ihre Function als „dienstbare Geister" Hebr. 1, 14 bezieht. Es ist nicht zufällig, daß die Engel immer Söhne Elohims genannt werden, nie Söhne Jehovas. Sie sollen nur ganz im Allgemeinen als die Gott Angehörigen, die über die niedere irdische Sphäre emporgehobenen bezeichnet werden, wie denn Elohim gewöhnlich steht, wo der allgemeine Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet werden soll. Ein solcher Gegensatz liegt immer zu Grunde, wo der Name Bne Elohim oder Elim, Ps. 29, in Bezug auf die Engel vorkommt. Er bezeichnet das Wesen der Engel relativ, im Verhältniß zu den Menschen. Die Engel stehen in einem näheren Zusammenhange mit Gott als diese. Unter den Menschen selbst findet dann wieder ein ähnlicher Gegensatz statt. Das kleine Häuflein der mit Gott Wandelnden wird Bne Elohim genannt im Gegensatze gegen die große Masse der bloßen Erdensöhne, Gen. 6, 2. 4. Dem Namen der Bne Elohim, unter dem die Engel hier erscheinen, entspricht die Bezeichnung קדשים, die Heiligen, d. h. die Abgesonderten, die Hehren und Herrlichen. Auch diese Bezeichnung ist eine relative. Die Engel werden also bezeichnet im Gegensatze gegen die armen Sterblichen. Auch diese Bezeichnung ist wieder den Mitgliedern

der Gemeinde Gottes mit den Engeln gemeinsam. Die Engel werden Heilige genannt im Gegensatze gegen „den Menschen, das Gewürm und den Menschensohn, die Made", C. 25, 6, die Gläubigen im Gegensatze gegen die Weltlichen. — Die Söhne Gottes kommen, sich darzustellen vor dem Herrn, eigentlich über Jehova: der König sitzt auf seinem Throne, die Großen stehen neben ihm und ragen also über ihn hervor, vgl. Jes. C. 6, 1. 2. Sie stellen sich dar, um seine Befehle zu empfangen. Gott erscheint unter dem Bilde eines irdischen Königes, dessen Throne sich seine vornehmsten Diener, diejenigen, welche das Angesicht des Königes sehen, Matth. 18, 10, nahen, um ihre Unterwürfigkeit zu bezeugen, ihre Dienste anzubieten und von ihren Verrichtungen Rechenschaft zu geben. — Es fragt sich, ob aus dem: „und es kam auch der Satan in ihrer Mitte" geschlossen werden könne, daß der Verf. auch den Satan unter die Söhne Gottes gezählt habe. Mehrere läugnen dieß. Das dem Satan mit den Anderen Gemeinsame wäre dann nicht die Qualität als Söhne Gottes, sondern das sich Darstellen vor dem Herrn, die unbedingte Unterordnung, das dienende Verhältniß*). Es läßt sich aber doch nicht verkennen, daß das: „in ihrer Mitte" die Annahme nahe legt, daß auch der Satan zu den Söhnen Gottes gezählt werde. Dafür spricht noch, daß in C. 4, 18 auch die gefallnen Engel noch mit unter die Zahl der Diener Gottes gerechnet werden und daß im N. T. die Engel ohne weiteren Beisatz zwar in der Regel gute Engel sind, in drei Stellen aber, 1 Cor. 6, 3; 2 Petr. 2, 4 und Jud. V. 6 der Name der Engel von bösen Engeln vorkommt, der Satan auch in 2 Petr. 2, 10. 11 noch immer unter die δόξαι, die Herrlichkeiten gerechnet wird. Seinem ursprünglichen Wesen nach gehört auch der Satan zu den Söhnen Gottes, denjenigen, die Gott am Nächsten stehen. Dieß Wesen ist durch den Fall nicht verloren gegangen. Der Satan ist und bleibt eine Majestät. Er bildet mit den in der Treue bestandnen Engeln einen gemeinsamen Gegensatz gegen die Menschensöhne. Unter allen Umständen

*) Michaelis: non tanquam ordinarius Dei minister, sed tanquam fur inter filios Dei, impulsus accusandi nocendique cupidine.

also läßt sich aus unserer Stelle kein Grund für die Meinung entnehmen, daß der Satan unseres Buches von dem der übrigen Bücher verschieden, ein gutes Wesen, ein weißer Satan sei. — Die Frage Gottes in V. 7 ist die des Herrn, der von seinem Diener Rechenschaft über sein Thun verlangt. In der Antwort Satans darf man nicht darauf ausgehen, für die beiden Verba ein gesondertes Gebiet zu bereiten. Luther hat mit richtigem Gefühl übersetzt: ich habe das Land umher durchzogen. Der Begriff der Schnelligkeit liegt nicht in dem שוט. Die Verbindung beider Verba soll darauf hinweisen, daß der Satan gleichsam alle Winkel durchsuchte, um Stoff zu Anklagen und Verdächtigungen zu finden. Dieselbe Antwort, welche hier der Satan gibt, würden auch die in der Treue bestandenen Söhne Gottes gegeben haben, wenn Gott die gleiche Frage an sie gerichtet hätte. Auch sie hatten die Erde nach allen Richtungen durchzogen, doch in anderer Absicht, um die Frommen zu behüten und ihre Anliegen zu erkunden und vor Gott zu bringen, Sach. 1, 11. — „Denn seines Gleichen ist nicht auf der Erde"*), V. 8: der Herr gibt den Grund an, weshalb er grade nach Hiob fragt, grade auf ihn die Aufmerksamkeit Satans lenkt. Auf Hiobs und der ihm Aehnlichen Beispiel kann sich der Herr triumphirend im Angesichte Satans berufen, der keine wahre und ungeheuchelte Frömmigkeit auf Erden anerkennen will, alles Menschliche als sich verfallen betrachtet. Es ist von großer Bedeutung, daß Gott selbst die Initiative ergreift, den Satan auf Hiob hinweist und seinen Antrag hervorruft. Darin liegt, daß gewichtige Ursachen vorhanden sein müssen, Hiob der Versuchung auszusetzen. Diese Ursachen können unmöglich allein darin liegen, daß Hiobs Tugend gegen den Satan erwiesen werden soll. Das hieße dem Satan eine ungebührliche Bedeutung beilegen, hieße den Menschen zum bloßen Mittel zum Zwecke erniedrigen, das würde uns wahrhaft in das Gebiet des Abenteuerlichen hineinführen, was überall, wo es in der Schrift stattzufinden scheint, auf Rechnung des Auslegers kommt. Die ganze Schrift kennt

*) אֵין heißt nie keiner, immer: es ist nicht, und wörtlich ist zu übersetzen: es ist nicht (einer) wie er.

keine andere über den Menſchen verhängte Prüfung, als eine ſolche, die den Betroffenen ſelbſt zur Förderung dient, keine Prüfung, die nicht zugleich Läuterung wäre, ſo wie keine heilende Gerechtigkeit, die nicht die vergeltende zu ihrer Grundlage hätte. Ueberall, wo ſonſt eine Uebergabe an den Satan vorkommt, hat ſie die Sündhaftigkeit zur Vorausſetzung und einen pädagogiſchen Zweck. So bei den Jüngern, Luc. 22, 31, dem Blutſchänder, Hymenäus und Alexander, dem heiligen Paulus ſelbſt, den der Satansengel mit Fäuſten ſchlägt, damit er ſich nicht überhebe, wozu ſchon ein Anſatz in ihm vorhanden war. Ueberall erſcheint der Satan als Diener des Vergeltung übenden und die Seinen durch Züchtigung im Heile fördernden Gottes. — Zu dem: du haſt umzäunet, V. 10 wird zuletzt noch verſtärkend das ringsum hinzugefügt, ſo daß der Zaun nirgends eine Lücke hatte, durch welche Gefahr und Verluſt eindringen konnte. Nachdrücklich ſteht das Pronomen: Du haſt ja, ſo daß er wohl Urſache hat, ſich mit Dir in gutem Vernehmen zu erhalten. פרץ zerreißen, durchbrechen, die Dämme und Schranken, daher ſich gewaltig und unaufhaltſam ausbreiten. Der Ausdruck iſt ſichtlich aus der Geneſis entnommen, wo er mehrfach vorkommt zur Bezeichnung der großen über alle Hinderniſſe triumphirenden Ausdehnung, welche das Vermögen der Patriarchen unter Gottes Segen erhielt, Gen. 28, 14. 30, 43. — „Fürwahr, er wird dich ins Angeſicht ſegnen, V. 11, das bezeichnet offene Oppoſition, freche Verachtung. Buchſtäblich heißt es: über dein Angeſicht. Das על erklärt ſich daraus, daß die Beleidigung oder Verachtung als eine Laſt betrachtet wird, welche man aufs Angeſicht wirft, die ſich ſonder Scham und Scheu auf die anweſende Perſon entladet. — „Nur an ihn lege nicht deine Hand", V. 11, an ſeine Perſon, im Gegenſatze gegen das Eigenthum. Die Krankheit erſcheint hier als das ſchwerſte Leid, als ſchwerer auch wie der Verluſt der Kinder. Sie iſt dieß nicht aus egoiſtiſchem Grunde, das würde einen tiefen Schatten auf Hiob werfen, zugleich auch auf Gott, der ſolchem niedrigen Standpuncte Berückſichtigung angedeihen ließe, ſondern das kommt dabei in Betracht, daß die Krankheit mit dem Leibe zugleich auch das Gemüth afficirt und herabdrückt, ſo daß die Widerſtandskraft ge-

schwächt wird. Nach dieser Seite hin spricht alle Erfahrung dafür, daß die Krankheit unter allen Leiden das schwerste ist. — Der Gedanke, welcher der Verhandlung zwischen Gott und dem Satan zu Grunde liegt, ist der, das Kreuz allein sei die Gränze, wo Schein und Wahrheit, verhüllte Gottlosigkeit und wahre Frömmigkeit sich scheiden. Erst wenn die Gaben genommen werden, zeige sich, ob der Mensch den Geber wahrhaft liebe und werde die Liebe von aller unlautern Beimischung gereinigt, wie das Gold im Ofen. Hiernach würde, wenn Gott den Seinen das Kreuz ersparen wollte, die scheinbare Milde in Wahrheit die größte Härte sein. Verhält es sich so mit den Leiden, sind sie Prüfung, Läuterung, Mittel des Segens, das wegen der dem Menschen einwohnenden Sünde in abschreckender Gestalt auftreten muß, so fällt von vornherein Licht auf die dunklen Wege Gottes, so erscheint Satan als sein Diener. Er hat zwar seine schlechten Absichten in Herbeiführung des Kreuzes, aber wider Willen muß er Gottes Absicht realisiren, die zuletzt immer die siegende bleibt. Das Kreuz führt bei Hiob eine Krisis herbei, deren letztes Resultat das ist, daß die Schlacken der Selbstgerechtigkeit und des Hochmuthes von ihm ausgeschieden werden. Alles kommt darauf an, daß einer nur wie Hiob ein Mann unsträflich und rechtschaffen gottesfürchtig und das Böse meidend ist, daß die Grundrichtung des Gemüthes darauf geht, den Willen Gottes zu thun, wozu auch das gehört, daß man unabläßig in dem Blute der Versöhnung Vergebung für die Schwachheitssünden sucht, C. 1, 5. Wo es damit in Ordnung ist, da kann man im Kreuze gutes Muthes sein, es wird einen seligen Ausgang nehmen.

C. 1, 13—22.

Der im Himmel gefaßte Beschluß wird auf Erden ausgeführt. Hiob, der von ihm nichts ahndet, dem seine Gründe verborgen sind, verliert plötzlich seine Herden und seine Kinder. Er fühlt den Schmerz, aber er beharrt standhaft in seiner Frömmigkeit. Es zeigt sich, daß der Satan wenigstens nicht unbedingt Recht hat, daß seine Finsterniß die Lichtseite Hiobs nicht

begriffen, daß dieser Gott wenigstens nicht allein wegen seiner Gaben geliebt hatte. Aber noch ist diesem nicht Alles genommen, noch hat er Ein großes Gut, die Gesundheit. Wird auch dieses ihm genommen, und zugleich auch das letzte, was ihm dann noch geblieben, seine Ehre angetastet, so muß es sich zeigen, ob er ganz Unrecht oder nur einseitig Recht hat. Das letztere müssen wir von vornherein erwarten, denn sonst würde Gott, der Gerechte und Liebende, die Prüfung überhaupt nicht zugelassen haben, so wie er, wenn der Satan vollkommen Recht, nicht in der Hauptsache grade Unrecht hätte, sich nicht auf Hiobs Beispiel gegen ihn als einen schlagenden Beweis für die Realität menschlicher Frömmigkeit berufen haben würde. — Der Abschnitt vollendet sich in der Zehnzahl. Diese wird durch die doppelte fünf getheilt, die erste Hälfte schildert den Verlust der Güter, die zweite den Verlust der Kinder. Die Plagen Hiobs, welche alle demselben Tage angehören, vgl. V. 13 und V. 18 und ziemlich zu derselben Zeit des Tages erfolgt sein müssen, da die Nachrichten fast gleichzeitig bei Hiob ankommen, steigen von dem Geringeren zu dem Größeren auf. Als das edelste Besitzthum, was allem Anderen erst seinen Werth verlieh, waren in der Schilderung von Hiobs Glück die Kinder an die Spitze gestellt worden. Diese trifft der vernichtende Schlag zuletzt oder wenigstens, Hiob erhält zuletzt die Nachricht von demselben. Die erste und die dritte wird durch menschliche Ursachen bewirkt, Sabäer und Chaldäer, die zweite und die vierte durch himmlische, Blitze und Sturm, vgl. C. 20, 27. Nicht zufällig ist, daß der Katastrophen grade vier sind, die nach dem Bemerkten in zwei Paare zerfallen. Die vier Plagen correspondiren der vierfachen Bezeichnung der Gerechtigkeit Hiobs. Sie sind gleichsam eine Realironie des Verhängnisses auf seine und überhaupt auf alle menschliche Gerechtigkeit. — Daß wir hier Dichtung vor uns haben und nicht Geschichte, erhellt außer den schon früher beigebrachten Gründen auch daraus, daß ein Sturm, der Häuser einreißt und Blitze, welche ganze Herden verzehren und in geringer Entfernung davon der Einbruch auf der einen Seite der Sabäer und auf der andern der Chaldäer, sich wohl in der Poesie mit einander vertragen, nicht aber in der Wirklichkeit.

Und wenn auch das Sprüchwort: ein Unglück kommt ſelten alleine, tiefe Wahrheit hat, ſo wird man doch für einen Unglückstag wie dieſen kaum Analogien aus der Wirklichkeit beibringen können.

V. 13. Und es geſchah eines Tages, da ſeine Söhne und ſeine Töchter aßen und Wein tranken im Hauſe ihres Bruders des Erſtgebornen, V. 14 da kam ein Bote zu Hiob und ſprach: das Rindvieh war am Pflügen und die Eſelinnen weidend neben ihnen. V. 15. Da fielen die Sabäer ein und nahmen ſie und die Knaben ſchlugen ſie mit der Schärfe des Schwertes, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 16. Noch redete dieſer, da kam der und ſprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und ſengete unter den Schafen und unter den Knaben und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 17. Noch redete dieſer, da kam der und ſprach: die Chaldäer machten drei Haufen und fielen über die Kamele her und nahmen ſie und die Knaben ſchlugen ſie mit der Schärfe des Schwertes, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. — V. 18. Während dieſer noch redete, kam der und ſprach: deine Söhne und deine Töchter aßen und tranken Wein im Hauſe ihres Bruders des Erſtgebornen. V. 19. Und ſiehe ein großer Wind kam jenſeits der Wüſte und ſtieß auf die vier Ecken des Hauſes und es fiel auf die Knaben und ſie ſtarben, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 20. Und Hiob erhob ſich und zerriß ſein Gewand und ſchor ſein Haupt, und fiel zur Erde und betete an. V. 21. Und ſprach: nackt kam ich aus meiner Mutter Schoße und nackt werde ich dahin zurückkehren, der Herr gab und der Herr nahm, es ſei der Name des Herrn geſegnet. V. 22. Bei alledem ſündigte Hiob nicht und gab Gott keine Abgeſchmacktheit.

Nicht ohne Abſicht läßt der Verf. an dem verhängnißvollen Tage nach V. 13 die Kinder Hiobs grade bei dem Erſtgebornen verſammelt ſein, was er in V. 18 noch einmal wiederholt. Die Sühnung war unmittelbar vorangegangen, und die Urſache des Unglückes konnte nicht in den kleinen Verſündigungen liegen, welche ſich die Kinder Hiobs eben hätten zu Schulden kommen laſſen.. Der Herleitung der Kataſtrophe aus einer Schuld der Kinder

Hiobs, wie wir sie später in der Rede Bildads in C. 8, 4 finden, wird also vorgebaut. Die Thatsache muß um so mehr bedeutsam sein, weil ihrer schon hier gedacht wird, wo von den Söhnen Hiobs noch nicht speciell die Rede ist, und nicht erst in V. 18. — „Das Rindvieh war am Pflügen", V. 14: das Prät. des Verbi substant. wird hinzugefügt, weil ein Zustand bezeichnet werden soll und nicht eine bloße Handlung. Das Feminin. חרשות zeigt, daß Kühe gemeint sind. Diese werden wegen der Milch den an sich zum Pflügen geeigneteren Ochsen vorgezogen, woraus sich auch ihre Verbindung mit den ebenfalls wegen der Milch gehaltenen Eselinnen erklärt. Den Milchreichthum hebt Hiob in C. 29, 6 in der Schilderung seines früheren Wohlstandes besonders hervor. עַל יְדֵי, eigentlich über Händen, kommt in der Bedeutung: neben auch Num. 34, 3, Jud. 11, 26 vor. Das Mascul. Suff. bezeichnet das Neutrum: daneben. Ebenso in V. 15: das Genannte. — Die in V. 15 genannten Sabäer kommen in der Genesis dreimal vor, in C. 10, 7, wonach die Sabäer einen Kuschitischen, 10, 28, wonach sie einen Semitischen Bestandtheil hatten, 25, 3, wonach sie aus Abrahams Nachkommen durch Ketura Zuwachs erhielten. Aus der letzten Stelle ersehen wir schon, daß außer demjenigen Theile des Volkes, welcher in dem südlichen Arabien feste Wohnsitze hatte, und dessen mehrfach in der Schrift als eines reichen und mächtigen Handelsvolkes gedacht wird, noch ein anderer Theil existirte, welcher der nomadischen Lebensart folgte. Diese Partie ist auch hier gemeint. Wahrscheinlich nomadisirten diese Sabäer in der Nähe des Landes Uz und unternahmen nach Sitte der Beduinen räuberische Streifzüge in das bebaute Land. Im Einklange mit unserer Stelle werden in C. 6, 19 die Sabäer mit den Temäern gemeinsam als ein Volk genannt, welches mit Carawanen durch die Wüste zieht. Wie die Verbindung mit dem Feminin. zeigt, steht hier das Land für die Einwohner, auf welche sich dann das הִכּוּ bezieht. Die Schärfe des Schwertes wird Mund genannt wegen ihrer verzehrenden Gewalt. Buchstäblich heißt es: „nach dem Munde des Schwertes. Die Präposition der Hörigkeit ל zeigt, daß das Schwert hier nach seiner scharfen Seite in Betracht kommt." Ich bin entron-

nen, um dir die Nachricht zu bringen: das כ weist nicht auf die menschliche Absicht hin, sondern auf die göttliche Fügung. ואמלטה hat das rein paragogische ה, welches sich so oft der ersten Person des Fut. mit vav convers. anhängt. — Feuer Gottes, himmlisches Feuer wird in V. 16 der Blitz genannt im Gegensatze gegen Unglücksfälle, welche, wie der Einbruch der Sabäer, der Erde entstammen. Derselbe Gegensatz wird auch durch das: vom Himmel ausgedrückt. Das Zusammenwirken des Himmels mit der Erde zeigte deutlich, daß man auch bei der letzteren entstammenden Unglücksfällen nicht bei ihr stehen bleiben durfte*). — Als Werkzeuge der dritten Plage werden in V. 17 die Chaldäer genannt. Daß die Chaldäer die ursprünglichen Bewohner von Babylonien waren, hat Delitzsch in dem Commentar zu Habakuk nachgewiesen. Niebuhr in der Geschichte Assurs und Babels S. 423 sagt: „Auf jeden Fall sind sie seit Babel in der Geschichte auftritt der herrschende Stamm; bei den Griechen, namentlich aber bei Berossos erscheinen sie uralt.“ Ebenso gewiß aber ist, daß die Chaldäer von sehr alten Zeiten her auch einen Theil von Mesopotamien inne hatten. Der in Gen. 11, 28. 31 vorkommende Name Ur Kasdim, einem Orte in dem nördlichen Mesopotamien angehörend, zeigt dieß deutlich. In Gen. 22, 22 wird unter den Söhnen Nahors, des Bruders Abrahams, neben Uz und Bus auch ein Kesed genannt. Das führt auf eine Chaldäische Abzweigung des in dem nördlichen Mesopotamien weilenden Geschlechtes Nahors und zeigt, daß Chaldäer in jenen Gegenden zu Hause waren. Von diesen Chaldäern in Mesopotamien läßt der Verf. den Angriff ausgehen. Wie hier die Chaldäer nach Uz kommen, so werden schon in Gen. 22 Uz und Kesed neben einander genannt. Daß Nahor neben der Uzitischen eine Chaldäische Nachkommenschaft hatte, führt auf die Nachbarschaft beider Völker. Ewald meint, daß in der Erwähnung der Chaldäer hier eine verschleierte Beziehung auf das Vordringen der Chaldäer nach Westasien enthalten sei, wonach also die Abfassung des Buches in eine ziemlich

---

*) Michaelis: ut cum nuntio crederet Jobus se coelitus a Deo puniri.

ſpäte Zeit zu ſetzen wäre. Aber gegen dieſe hiſtoriſirende Deutung entſcheidet ſchon die vorhergehende Nennung der Sabäer, bei denen geſchichtliche Auffaſſung nicht möglich iſt. — Die Theilung in drei Haufen, eigentlich Häupter, d. h. Haupttheile, vgl. Gen. 2, 10, kommt auch ſonſt einige male vor, Richt. 7, 16, 1 Sam. 11, 11. 13, 17. Sie hat den Zweck das Entrinnen unmöglich zu machen. Aehnlich heißt es in Gen. 14, 15 von Abram, da er die verbündeten Könige angreift: „und er theilte ſich gegen ſie bei Nacht, er und ſeine Knechte und ſchlug ſie.“ — עד, gewöhnlich: bis ſteht in V. 18 in der Bedeutung: während, in der es auch in Richt. 3, 26. 1 Sam. 14, 19 vorkommt. Beide Bedeutungen entwickeln ſich aus der urſprünglichen Bedeutung: Fortgehen, Fortdauer. Es iſt hier ſtatt des עוד bei den drei vorigen Plagen geſetzt worden, um den Abſchnitt auch äußerlich zu bezeichnen, das Beginnen der zweiten Fünfzahl zu markiren. Von den Herden geht der Verf. hier zu den Kindern über. Dieſe mußten gegen die Rinder, die Schafe, die Kamele abgegränzt werden. — Die Wüſte in V. 19 iſt die große arabiſche Wüſte. Die Stürme, die von der Wüſte herkommen, ſind die heftigſten, ähnlich wie die Meeresſtürme. Solcher Stürme wird auch anderwärts gedacht, z. B. Jeſ. 21, 1. Jerem. 4, 11. Gewöhnlich wird erklärt: von jenſeits der Wüſte. Das ſoll nach der gangbaren Auffaſſung ſoviel ſein als: vom hinterſten Ende derſelben und ſteigernd die Wucht des Sturmes bezeichnen. Aber von jenſeits kann kaum ſtehen für: vom hinterſten Ende. מעבר bedeutet auch nur ausnahmsweiſe: von jenſeits, gewöhnlich bedeutet es jenſeits, עבר in weitem Gebrauche zur Bezeichnung der Seite oder Gegend, wo etwas ſich befindet. Der Sturm kommt aus der Wüſte, ſeiner Mutterſtätte, in das bebaute Land jenſeits derſelben, wo Hiob wohnt. Zu vgl. iſt 1 Kön. 14, 15: „er zerſtreute ſie jenſeits des Stromes für: in die Gegend jenſeits des Stromes. רוח wird erſt als Femininum behandelt, dann als Masculinum, ויגע. Es avancirt gleichſam zum Masculinum, da die gewaltige Wirkung beſchrieben werden ſoll. — Daß Hiob ſeine Kleider zerreißt, V. 20, wie einſt Jacob gethan bei der Trauer über Joſeph, Gen. 37, 34, bedeutet die eingetretene Zerriſſenheit des Daſeins und des Herzens, das Scheeren des Haup-

tes, daß er durch Gottes Schickung nackt und bloß geworden, der liebsten Güter und der edelsten Zier beraubt ist, vgl. Jes. 7, 20. Ez. 5, 1. Erst behauptet die Natur ihr Recht, dann wird sie von der Gnade überwältigt. An die Stelle des leidenschaftlichen Schmerzes tritt die stille Unterwerfung und Ergebung. Das sind die zwei Seiten, die nothwendig zusammengehören. Das Leid wird von Gott gesandt, damit es gefühlt werde. Wer sich dagegen verhärtet, bei dem kann der Glaube keinen Sieg gewinnen. Erst da aber überwältigt der Schmerz Hiob, als er die Nachricht von dem Tode seiner Kinder erhalten. Den Verlust seiner Güter hatte er mit männlicher Fassung ertragen. Das Fallen zur Erde bildet nicht etwa den niedrigen Zustand Hiobs ab, so daß es auf gleicher Linie läge mit dem Zerreißen des Gewandes und dem Scheeren des Hauptes, sondern es ist das Antecedens der Anbetung. — „Nackt kam ich aus Mutterschoße", V. 21: in יצאתי ist das א ausgeworfen, vgl. Num. 11, 11. „Und nackt werde ich zurückkehren dorthin", das ist s. v. a. in einem dem ähnlichen Zustand. Der Aufenthalt im Scheol ist gleichsam ein zweiter Aufenthalt im Mutterschoße, ebenso dunkel und freudlos. Aehnlich ist Ps. 139, 15: „da ich bereitet ward in den Tiefen der Erde." Gemeint ist die Bildung im Mutterleibe, s. v. a. an einem Orte, so dunkel und verborgen, wie die Erde. Wie hier durch eine abgekürzte Vergleichung der Scheol als Mutterschoß bezeichnet wird, so dort der Mutterschoß als Scheol. Auf den Grund, warum hier in Hiobs Rede Jehova steht und nicht Elohim, haben wir schon früher hingewiesen. Die lebhafteste Aeußerung des Glaubens verlangt den erhabensten, friedlichsten, vielsagendsten Namen. Hiob wird, wie in Bezug auf die Sache, so auch in Bezug auf den Namen über sich selbst erhoben. In מברך, gesegnet, liegt eine Anspielung auf יברכך in V. 11. Hiob segnete Gott, aber in ganz anderm Sinne als Satan dieß vorhergesagt. Der Gedanke ist nicht der stoische, er wolle alle diese Güter als äußere und entbehrliche willig daran geben, sondern Hiob sagt, er sei jetzt noch ebenso reich als da er auf die Welt gekommen; der Herr habe ihm nichts von dem Seinigen genommen; denn er habe von Haus aus nichts gehabt und habe kein Recht etwas zu verlangen; er

habe nur zurückgefordert, was er ihm aus seiner Gnade verliehen. Wie könne er sich darüber beschweren, so schmerzlich es ihm auch falle? Statt zu murren über das, was er verloren, wolle er danken für das, was er so lange besessen, woraus er so viele Freude gewonnen. Für diese Freude dankt er, nicht für den Verlust, wie fälschlich Manche annehmen. Halleluja bei Trauerfällen ist sofern es auf den Verlust selbst geht kein Zeichen einer gesunden Frömmigkeit, vielmehr ein Extrem, das gar leicht das entgegengesetzte hervorrufen kann. — Hiobs Frömmigkeit zeigt sich hier zuerst darin, daß er so ganz von dem Bewußtsein durchdrungen ist, Nichts zu haben, das er nicht empfangen, dann darin, daß er den Verlust ebenso wie den Gewinn durchaus und ausschließlich auf Gott zurückführt, von den Mittelursachen, den feindlichen Menschen und den Naturkräften zu der ersten Ursache emporsteigt, endlich und am meisten darin, daß er fühlt, wie er so gar keine Ansprüche an Gott zu machen, wie er Alles, was Gott gebe, nur als unverdiente Gnade zu betrachten habe, wie von verdientem Lohn, über dessen Entziehung man zu klagen das Recht hat, gar nicht die Rede sein könne. Hier zeigt sich, daß bei ihm schon eine Grundlage der Demuth vorhanden ist, wie denn solche bei wahrer Frömmigkeit, wie sie Hiob so nachdrücklich beigelegt wird, gar nicht fehlen kann, und somit die Aussicht auf einen heilsamen Erfolg und glücklichen Ausgang der Leiden. — Jener stoische Gedanke, den man Hiob unterlegen will, ist des Wesens wahrer Frömmigkeit durchaus unwürdig. Wer sich über den Verlust seiner Kinder damit trösten kann, sie seien doch nur etwas Aeußeres und Entbehrliches, ist um seine Frömmigkeit nicht zu beneiden. Wer sich überhaupt gegen den Verlust auf solche Weise waffnet, der kann auch den Gewinn nicht auf die rechte Weise in kindlicher Dankbarkeit als Gabe Gottes hinnehmen. Diese Art von Entsagung ist eine Feindin der Dankbarkeit, eine Feindin auch der herzlichen Liebe gegen die, welche Gott durch die innigsten Bande mit uns verbunden hat und die wir auch im Tode noch lieben sollen. Bei allem gleißenden Scheine ist sie gottloser als das Murren gegen Gott. — Bei alledem fehlt aber doch eins. So weit ist Hiob nicht fortgeschritten, daß er in seinem Leiden die ge-

rechte Strafe ſeiner Sünden erkennt. Das iſt ſeine Achillesferſe. Und das iſt es, was er jetzt lernen ſoll, und zu Ende des Buches nach harten und ſchweren Kämpfen und traurigen Niederlagen gelernt hat. — Der Name Gottes iſt Gott in der ganzen Fülle ſeiner geſchichtlichen Kundgebungen und Thaten. Dieſe werden in dem Namen wie in einem Brennpuncte zuſammengefaßt. Wer den Namen eines Menſchen hört, der erinnert ſich alles deſſen, was er gethan. Ein Menſch ohne Thaten iſt namenlos, C. 30, 8, ſein Name iſt ein leerer Name. Von Gott heißt es in Jeſ. 63, 14 nach Aufzählung ſeiner Großthaten für das Iſrael der Urzeit: „alſo führteſt du dein Volk dir zu machen einen herrlichen Namen.“ Wer den Namen Gottes ins Auge faßt, kann nicht anders als ihn preiſen. Von dem Namen Gottes weiß nur das Volk der Offenbarung, und das, nicht die Einheit Gottes iſt der durchgreifendſte Unterſchied von der Heidenwelt. Das Iſraelitiſche Bewußtſein macht ſich hier geltend. Der Name des Herrn ſei geſegnet iſt ſ. v. a.: geſegnet oder geprieſen ſei Gott, auch unter dieſen Umſtänden, ſolchen, unter denen jeder einen namenloſen Gott aufgibt, der Herr, der ſich durch ſeine Thaten einen ſo herrlichen Namen gemacht hat, von dem alſo nur Gutes ausgehen kann. Der Blick auf den geſchichtlichen Gott iſt ein Bollwerk gegen die Verzweiflung. Kann man ſich einmal in ſeine Führungen nicht finden, ſo ſcheint das Licht ſeines Namens in dieß Dunkel hinein. Wie in dem Buche Hiob, ſo ſcheint auch in Fenelons Telemach die Offenbarung überall hinter der angenommenen leichten Hülle hindurch. — תפלה in V. 22 iſt Ungeſalzenes, Schmackloſes. נתן mit ל heißt immer: Jemandem geben. Darin, daß der Herr nahm, was er gegeben, lag die Verſuchung an Gott gleichſam das Vergeltungsrecht auszuüben: ſo du mir, ſo ich dir, ſich für die ſchmackloſe Gabe des Leidens durch die ſchmackloſe Gabe des Murrens, der Blasphemie zu rächen. Hiob aber brachte Gott fortwährend die liebliche Speiſe der Dankbarkeit für die frühere Gnade, der frommen Ergebung dar. Es wird aber ſchon hier darauf hingedeutet, daß er es ſpäter anders machte. Obgleich aber Hiob ſpäter Thörichtes redete, fiel er doch nie ſo tief, wie der Satan in C. 1, 11 in Ausſicht geſtellt hatte, daß er Gott

verläugnen, ihm ganz absagen werde. Er spricht harte Beschuldigungen gegen Gott aus, aber er erklärt zugleich, daß er nimmer von ihm ablassen werde. „Der Gerechte halte fest seinen Weg", C. 17, 9, das bleibt stets seine Losung, und zum Wesen des Gerechten nach alttestamentlicher Anschauung gehört vor Allem, daß man Gott das Seine gibt. Nie sinkt er auch nur vorübergehend auf den Standpunct hinab, den sein Weib in C. 2, 9 einnimmt.

C. 2, 1—10.

Bei einer neuen Zusammenkunft der Engel vor Gott erhält der Satan die Erlaubniß, Hiob noch durch körperliche Leiden zu prüfen. Er schlägt ihn mit bösem Geschwür, seine Frau verzweifelt und fordert ihn auf Gott zu entsagen, er aber läßt sich keine Versündigung zu Schulden kommen. — Wir haben eine Zehnzahl von Versen, getheilt durch die fünf. In der ersten Hälfte der neue Antrag des Satan, in der zweiten die Genehmigung, die Ausführung und der Erfolg.

V. 1. Und es geschah eines Tages, daß die Söhne Gottes kamen sich darzustellen vor dem Herrn, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte sich darzustellen vor dem Herrn. V. 2. Und der Herr sprach zu dem Satan: woher denn kommst du? Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: vom Umherstreifen auf der Erde und vom Einherwandeln auf ihr. V. 3. Und der Herr sprach zu dem Satan: hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn nicht ist seines Gleichen auf der Erde, ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend, und noch hält er fest an seiner Unsträflichkeit, und du reiztest mich wider ihn, daß ich ihn verderbe ohne Ursache. V. 4. Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: Haut um Haut, und Alles, was der Mann hat, gibt er für seine Seele. V. 5. Aber recke nur aus deine Hand und taste an sein Gebein und sein Fleisch, fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen. — V. 6. Und der Herr sprach zu dem Satan: siehe er ist in deiner Hand, nur seine Seele bewahre. V. 7. Und der Satan ging hin-

weg von dem Angesichte des Herrn und schlug Hiob mit bösem Geschwüre von der Fußsohle an bis zu seinem Scheitel. V. 8. Und er nahm sich eine Scherbe, daß er sich damit schabe, während er inmitten der Asche saß. V. 9. Und es sprach zu ihm sein Weib: hältst du noch fest an deiner Unsträflichkeit? Segne Gott und stirb. V. 10. Und er sprach zu ihr: wie eine der Thörinnen redest du, das Gute nehmen wir an von Gott und das Böse sollten wir nicht annehmen? Bei alledem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen.

Absichtlich wird in V. 3 die frühere Anrede wörtlich wiederholt. Satans Einrede dagegen ist durch den Erfolg widerlegt worden. Gewöhnlich wird übersetzt: da du mich doch oder obgleich du mich gegen ihn aufgereizt hast ihn ohne Ursache zu vernichten oder mit Luther: du aber hast mich bewegt, daß ich ihn ohne Ursache verderbt habe. Aber mehr in Einklang mit dem gewöhnlichen Gebrauche des Vav der Folge, welches „ebenso bei der Zeitfolge steht als bei der bloßen Sinn- und Gedankenfolge" (Ewald Gr. S. 826) wird man erklären: da dem so ist, da er so herrlich in der Probe bestanden und seine Tugend als nicht aus Lohndienst hervorgehend gerechtfertigt hat, so folgt daraus die Ungerechtigkeit der Insinuationen, wodurch du mich hast verleiten wollen, ihn, den Unschuldigen, ganz ins Verderben zu stürzen. So Stickel: „so daß du mich reiztest wider ihn, ihn zu verderben ohne Ursache." Daß die Anreizung zum rettungslosen Verderben eine ungerechte gewesen, folgt daraus, daß in der Prüfung Hiob bestanden. Hienach redet Gott nicht von einer geschehenen, sondern von einer fruchtlos versuchten Verleitung des Satan. Diesem wäre nichts lieber gewesen, als wenn Gott Hiob auf seine Verdächtigung gleich zu Grunde gerichtet hätte. Gott aber verhängt nur zur Prüfung Leiden über ihn, die zu ihrer Zeit einen glücklichen Ausgang haben. Auch das בלע, eigentlich verschlingen, spricht gegen die Erklärung: obgleich du mich. Verschlungen, gänzlich vernichtet war Hiob noch nicht. Gott hatte dem Satan bis dahin nur beschränkte Gewalt über ihn gegeben. Noch war er nicht an Leib und Seele geschlagen, und also noch fähig sich über das Leid zu erheben. Auch nachdem dem Satan weitere Gewalt

ertheilt worden, blieb es ihm doch noch immer versagt, dem Hiob das Leben zu nehmen und damit dem Werke der Vernichtung die Krone aufzusetzen. — Daß der Satan theilweise Unrecht hatte, daß bei Hiob eine Lichtseite war, die seine Finsterniß nicht begreifen konnte, seine Tugend nicht bloßer Lohndienst, daß die auf totalen und bleibenden Untergang gerichtete Absicht des Satans eine schlechte, hatte der bisherige Erfolg allerdings außer Zweifel gesetzt. Keinesweges aber war schon das erwiesen, daß er der Versuchung gar keine schwachen Seiten darbot, in welchem Falle er gar kein Object derselben sein, dem Satan gar keine Gewalt über ihn hätte gegeben werden können. Denn noch hatte die Versuchung nicht die höchste Spitze erreicht, bei der nothwendig alles zum Vorschein kommen muß, was in der Seele des Menschen liegt und ihre innersten Tiefen aufgedeckt werden. Die Anrede Gottes hat neben dem Zweck, über den Satan zu triumphiren, zugleich den, die Sache auf die höchste Spitze zu treiben. Die Absicht, einen neuen Antrag des Satan hervorzurufen, liegt klar vor. Der Satan der Schrift steht nicht bloß in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so daß er nichts thun kann als was Gott will, sondern er ist auch der Gehülfe Gottes in der Seelsorge. — Das „Haut um Haut" in der Antwort Satans in V. 4 ist sehr verschieden erklärt worden. Man würde sich aber leichter zurecht gefunden haben, wenn man theils die Parallelstelle Exod. 21, 22—25 beachtet hätte — „Seele anstatt der Seele, Auge anstatt des Auges, Zahn anstatt des Zahnes u. s. w., wonach bei der Haut ursprünglich die Verletzung in Betracht kommt, Haut muß für Haut büßen, wer einem die Haut beschädigt hat — vgl. in der Grundstelle das: „Brandmal anstatt Brandmal", dem wird die Haut wieder geritzt — theils das beachtet hätte, daß der folgende Theil des Verses die Erklärung der sprüchwörtlichen Redensart und ihre Anwendung für den vorliegenden Fall gibt: Haut um Haut, d. h. in Bezug auf den vorliegenden Fall, Alles, was der Mann hat, das gibt er um sein Leben. Der Sinn ist demnach der: nur dann hat Jemand den Kampf siegreich bestanden, wenn durch die schwersten Anfechtungen seine Tugend hindurchgegangen. Dieß ist aber bei Hiob noch nicht geschehen. Er hat viele Ver-

Güter erlitten, aber an Leib und Leben ist es ihm noch nicht gegangen. Er hat also Grund genug alle seine Verluste zu verschmerzen und um dieß höchste Gut sich zu erhalten, fortwährend um die Gunst Gottes sich zu bewerben. Erst wenn ihm noch dieß letzte Fundament des Lohndienstes genommen worden, wird es sich zeigen, ob seine Tugend eine reine gewesen. Hienach ist es nur aus der zufälligen Entstehung der sprichwörtlichen Redensart zu erklären, daß grade die Haut gewählt wird. Für sie könnte auch etwas Anderes gesetzt werden, wie der Chaldäer hat: Glied für Glied. Es wird nur individualisirend der Satz ausgedrückt: Gleiches für Gleiches — daß es sich bei der sprüchwörtlichen Redensart ursprünglich um Verletzung der Haut handelt, davon wird abstrahirt und nur das Allgemeine festgehalten: Haut das Aequivalent für Haut — und dieser Satz wird auf die Verhältnisse Hiobs dahin angewandt, daß dasjenige, was Hiob noch behalten, von der Art sei, daß man gern dafür, um es sich zu erhalten, dasjenige daran gebe und verschmerze, was er eingebüßt. Der Satan leitet Hiobs bisherige Standhaftigkeit aus seiner Selbstsucht ab, er sei klug genug den kleinen Verlust geduldig zu ertragen, damit es ihm nicht an Leib und Leben gehe. בעד, um, steht hier für תחת, anstatt, in der Grundstelle Exod. 21. Das Gleichgeltende deckt sich gleichsam einander, so daß sprachlich בעד hier ebenso steht wie in C. 1, 10. Es ist nicht יתן zu ergänzen, sondern das Verbum substantivum: Haut ist um Haut, deckt sich mit ihr, ist das Aequivalent für dieselbe. Die Seele steht hier in weiterem Sinne wie unten in V. 6. Hier bezeichnet sie das Leben im Gegensatze gegen Alles, was wie schwere Krankheit unmittelbar die Lebenswurzeln angreift, dort das Leben im Gegensatze gegen den Tod im engsten Sinne. — Es liegt in diesem Ausspruche des Satan in Bezug auf die verderbte Menschennatur in ihrer Abgesondertheit von Gott eine tiefe Wahrheit. Die Aegypter haben nach Burkhardt ein Sprüchwort: „Ist der Verfolger hinter dir und du kommst an einen reißenden Fluß, so nimm dein Kind und mache eine Brücke daraus." Aber darin irrt der Satan, daß er das göttliche Princip in dem Menschen nicht ahndet, wie denn die Finsterniß wohl die Finsterniß begreift aber nicht das Licht.

Die angeborne Selbstsucht wird bei dem Gottesfürchtigen so durch den Geist Gottes besiegt, daß er die Seinen liebt wie sich selbst und Gott verbindet ihn so enge mit sich, daß auch die Mark und Bein durchdringende Krankheit dieß Band nicht zu lösen vermag. Indessen hat er doch in soweit das Richtige getroffen, daß Hiob bei dieser Versuchung, die ihm an Leib und Leben geht und auch das Gemüth in die Mitleidenschaft mit dem Körper hineinzieht, obgleich Anfangs stark und fest, doch bald wankt und nach und nach bis an die Gränze des Abgrundes geführt wird, freilich erst, nachdem noch der Angriff der Freunde auf seine Gerechtigkeit hinzugekommen ist. Indessen das bessere Princip ringt sich unter Gottes Beistande hindurch, der ihm sein Wort durch Elihu sendet, seine Wahrheit durch den Mittler-Engel seinem Herzen versiegelt, C. 33, 23, und dann sich ihm persönlich kund gibt, und was ihm Verderben zu bringen schien, muß ihm zum Heile gedeihen. Hiob muß durch ein schweres Läuterungsfeuer hindurchgehen, aber der Aufruhr und der Schmerz ist temporär, die Läuterung ein bleibender Gewinn, dem Satan aber bleibt zuletzt die Beschämung. — „Taste an sein Gebein und sein Fleisch", V. 5: eine gewöhnliche Krankheit, die nicht bis zu den Fundamenten des Körpers hindurchdringt, würde nur ein Antasten des Fleisches sein. Das Gebein kommt hier, wie in Ps. 6, 3. 38, 4. 51, 10 in Betracht „als Grundlage des Leibes und seines Befindens, als tiefster Sitz und Quell der Lebenskraft und des Lebensgefühles" (Hupf.). — „Erhalte seine Seele": die erhaltende Thätigkeit des Satans ist eine rein negative, er erhält die Seele dadurch, daß er sie nicht nimmt. — Die Krankheit Hiobs wird in V. 7 scheinbar nur allgemein und unbestimmt bezeichnet, doch ersehen wir schon aus der gleich zu besprechenden wörtlichen Beziehung auf die Grundstelle der Bücher Moses, daß nur der schwarze Aussatz oder die Elephantiasis gemeint sein kann, und auf dasselbe Resultat führen die zerstreuten Züge, welche in Bezug auf die Krankheit in den Reden vorkommen. Die Ursache des Uebels liegt nicht in einem einzelnen Organe, sondern in einer allgemeinen Verderbtheit der Säfte. Sie ist in der Regel unheilbar, doch führt sie selten schnell zum Tode. Nach einem von der Norwegischen Regierung im Jahre 48 zu Paris heraus-

gegebenen Werke, aus dem Schlottmann Auszüge mitgetheilt hat (in Norwegen kommt die Krankheit häufig vor), dauert sie oft mehr als zwanzig Jahre. Erst wenn sich mit ihr die Schwäche des Alters verbindet, ist das Ende des qualvollen Daseins zu hoffen. Den Namen Elephantiasis hat die Krankheit davon, daß Finger und Füße anschwellen und ungeheuer dick werden. Sie führt Geschwülste und Eiterbeulen mit sich, in denen Maden wachsen, die Knochen werden angefressen und nicht selten fallen ganze Glieder ab, der Athem wird stinkend, die Stimme heiser, die Augen dunkel, die Augenlieder schwellen an und hängen über das Gesicht herab. Ueber den Grund, weshalb der Verf. grade diese Krankheit wählte, haben wir uns schon in der allgemeinen Einleitung ausgesprochen. Von ganz besonderer Bedeutung ist die wörtliche Beziehung auf Deut. 28, 35: „Schlagen wird dich der Herr mit bösem Geschwüre, so daß du nicht kannst geheilt werden, von deiner Fußsohle und bis zu deinem Scheitel." Daß an dieser Stelle von der Elephantiasis die Rede ist, zeigt außer dem Merkmale der Unheilbarkeit besonders V. 27, wo es von demselben Uebel heißt: „schlagen wird dich der Herr mit dem Geschwüre Aegyptens": die Elephantiasis wird von Plinius als Aegypti peculiare malum bezeichnet*). Ueber Hiob erging also die Plage, welche im Gesetze den Gottlosen gedroht wird. Darin mußten seine Freunde eine Bestätigung des Schlusses von seinen Leiden auf seine Gottlosigkeit erblicken und für ihn selbst mußte grade hiedurch sein Leiden einen scharfen Stachel erhalten. Die Annahme Ewalds, daß das Leiden Hiobs nothwendig historisch sein müsse, wird durch die Nachweisung dieser Beziehung völlig beseitigt. Das Kri ורד für ירד ist aus der Grundstelle im Deut. geflossen, auf die sich auch Jesaias in C. 1, 6 bezieht. — „Während er inmitten der Asche saß", V. 8: daraus, daß abwechselnd in solchem Zusammenhange die Asche und der Staub genannt wird, vgl. hier V. 12, oder die Asche mit dem Staube verbunden, C. 30, 19. 42, 6. Ezech. 27, 30 erhellt, daß die Asche nur insofern in Betracht kommt, als sie mit andern Un-

*) Vgl. Knobel zu dieser Stelle.

reinigkeiten am schmutzigen Boden liegt. Dadurch, daß man sich in Leid und Schmerz an diesen setzte, bildete man die Niedrigkeit des Zustandes und die Niedergeschlagenheit ab, vgl. das: „sie saßen mit ihm am Boden", V. 13. — In V. 9 eine neue Versuchung Hiobs. Sein Weib, anstatt ihm Muth in seinen Leiden zuzusprechen, wird selbst muthlos und fordert ihn auf, dem Gotte zu entsagen, der ihn so unverdient unglücklich gemacht habe und der ihn doch nicht vom Tode erretten werde. Segnen steht hier in derselben Bedeutung wie in C. 1, 5. 11, den Abschied geben. „Segne Gott und stirb": der Tod ist dir unvermeidlich und nahe, Gottes Gnade für dich unwiederbringlich verloren. So halte dich doch jetzt nicht länger mit ihm auf. Klüger hättest du gethan, ihm längst ein Lebewohl zu sagen. Andere nehmen das segnen in dem Sinne des Lobens und Preisens, in dem es in C. 1, 21 vorkam: lobe nur immer fort Gott, du mußt doch sterben. Dagegen spricht aber die unverkennbare Beziehung, in der die Worte von Hiobs Frau auf das Doppelte: fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen, des Satans stehen. Hiob hatte dem bis zu der letzten Versuchung ein: „es sei der Name des Herrn gesegnet" im guten Sinne entgegengesetzt, jetzt fordert sein Weib ihn auf zu thun, wozu ihn der Satan verleiten wollte, sie stellt sich wie in der Urzeit die Stammmutter auf die Seite Satans. Man hat ebenso wenig Ursache mit Schultens, dessen gezwungne Erklärung von Bouillier treffend widerlegt wurde, das unbedingte Patronat von Hiobs Frau zu übernehmen, die ja nach der Absicht des Verf. im Gegensatze gegen ihn stehen und durch ihren Schatten sein Licht heben sollte — sie ist gewissermaßen eine symbolische Person, jeder hat im Herzen eine solche Frau bei sich, sie repräsentirt die niedere Seele im Gegensatze gegen den Geist — als mit andern sie mit den schwärzesten Farben zu schildern, wie z. B. Spanheim sie eine zweite Xanthippe nennt und behauptet, sie sei dem Hiob nach seiner Wiederherstellung als ein Pfahl im Fleische gelassen, J. D. Michaelis, sie sei ihm nur deshalb geblieben um das Maaß seiner Leiden voll zu machen! Wäre diese zuletzt noch wieder von Delitzsch vertretene Ansicht die richtige, so hätte der Verf. nicht so sehr Hiobs früheres und späteres Familienglück

rühmen können. Wie unverträglich dieß mit einem bösen Weibe ist, zeigt z. B. Sprchw. 21, 9: „es ist besser zu wohnen im Winkel auf dem Dache, denn bei einem zänkischen Weibe." Freilich, daß man es nicht unternehmen darf, sie zu rechtfertigen oder ihre Versündigung als eine geringe darzustellen, geht hervor aus dem deutlichen Gegensatze gegen Hiob, aus Hiobs Bestrafung und aus dem Character der Worte selbst, die nicht schmerzvolle Klage ausdrücken, mit dem Wunsche und der Hoffnung, daß Gott sich noch als Gott zeigen möge und werde, wie wir es auch später noch bei Hiob finden, sondern Entrüstung und offne Empörung. Aber es muß doch wohl beachtet werden, daß die Verzweiflung der Frau aus der herzlichsten und innigsten Liebe zu Hiob hervorgeht. Bei allen früheren Verlusten, auch denen der Kinder, hat sie sich durch Hiobs Ergebung in den Schranken halten lassen. Sie würde wahrscheinlich auch dann der Verzweiflung widerstanden haben, wenn der Krankheitsschmerz sie selbst getroffen hätte. Wo solche innige Liebe im Herzen ist, da muß auch noch ein verborgener Hintergrund des Glaubens sein. Auch die Bestrafung Hiobs in V. 10 setzt dieß voraus. Dann darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die Frau nach dem Ausdrucke des Petrus (1 Petr. 3, 7) das schwächere Gefäß ist, ihre Schwäche also milder zu beurtheilen ist als die des Mannes. In dem: seid männlich des Apostels (1 Cor. 16, 13) liegt eine Fülle von Entschuldigung für das arme Weib. Wir haben hier aber nicht den vollständigen Ausdruck des Gemüthslebens der Frau vor uns, sondern nur einen einzelnen Ausbruch leidenschaftlicher Gereiztheit, dessen sie sich sofort schämt, nachdem sie von Hiob zurechtgesetzt worden. Ja wir werden annehmen dürfen, daß sie deshalb ihrem Gefühle freien Lauf läßt, um diese Zurechtsetzung hervorzurufen, um ihre Schelte zu bekommen, wobei sie nicht in selbstsüchtigem Interesse handelt, sondern zugleich ihrem Manne dient, dem sie Gelegenheit und Anregung gibt, sich als Mann zu bewähren. Das Gegenstück zu Hiobs Frau ist die Frau des Tobias. Die kann auch ihre Zunge nicht zähmen, da es ihrem Manne so über alle Maßen schlecht geht, C. 2, 22. 23, und doch soll sie offenbar als eine wahrhaft gottesfürchtige Frau geschildert werden, C. 11, 16, und

Tobias verordnet in C. 14, daß sie neben ihm in seinem Grabe begraben werden soll. Das Wort Hiobs: „in den Wind sind die Worte des Verzweifelten" muß besonders dem weiblichen Geschlechte zu Gute kommen. — „Wie eine der Thörinnen redest du", V. 10: Hiob sagt nicht etwa zu seiner Frau: du bist ein thörichtes Weib, sondern du redest so als ob du zu ihrer Classe gehörtest, du wirst dir selbst ungleich. Wie Hiob hier seiner Frau, so macht Elihu in C. 34, 8 Hiob den Vorwurf, daß er durch seine vermessenen Aeußerungen übertrete in die Gemeinschaft der Gottlosen, und doch erhebt er gegen die drei Freunde den schärfsten Tadel, daß sie Hiob zu einem gottlosen Frevler machen wollen. Durch נבלה, Thorheit, wird die Gottlosigkeit nach ihrer intellectuellen Seite bezeichnet. Die Aeußerung von Hiobs Frau hatte allen Anschein der Klugheit: es erscheint widersinnig einem Gott noch ferner dienen zu wollen, der offenbar so ungöttlich verfährt, sich darin gefällt, seinen treuen Diener bis aufs Blut zu peinigen. Aber die Klugheit, die nur für das Handgreifliche offne Augen hat, ist in Wahrheit nichts anders als Thorheit, die bei der Oberfläche stehen bleibt und unfähig ist in das verborgne Wesen der Dinge einzudringen. Man darf nicht mit Schultens und A. das קבל von der freudigen Entgegennahme erklären (non grataremur? non gratanter acciperemus? *οὐκ ἀσπαζοίμεθα*). Der Hebräische Sprachgebrauch begünstigt diese Erklärung nicht und der Sinn geht über den alttestamentlichen Zustand der Gläubigen hinaus, zum Theil auch über den neutestamentlichen, da die Züchtigung auch für die Gläubigen des N. T., wenn sie da ist, nicht Freude sondern Traurigkeit zu sein scheint, Hebr. 12, 11. Das Halleluja bei dem Tode geliebter Personen macht den unangenehmen Eindruck der Exaltation. Man muß vielmehr bei dem bloßen Begriffe des Annehmens oder Hinnehmens stehen bleiben. Das Gute nehmen wir an (nicht: haben wir angenommen; dagegen spricht die Gleichheit der Tempusform), so müssen wir also auch das Böse annehmen; denn es ist derselbe Gott, der Beides darbietet, er verdient wohl, daß wir unbesehens Alles von ihm hinnehmen, er muß wohl auch bei dem Bösen seine guten und heilsamen Absichten haben, wenn wir sie auch nicht zu erkennen

vermögen. Nicht Freudigkeit also, sondern stille, ruhige, demüthige Ergebung ist es, was Hiob verlangt und leistet. — Elohim ist hier passender als Jehova. Es liegt ein stillschweigender Gegensatz von Gott und Mensch, Himmel und Erde zu Grunde. Wie thöricht, wenn der Mensch von der Erde nicht Alles hinnehmen will, was Gott, die überirdische Macht gibt! — Das: bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen, steht im Einklange mit dem, was bei dem ersten Stadium der Leiden gesagt worden, und im Gegensatze gegen das dritte, C. 3, 1, wo Hiob mit seinen Lippen sündigte. Mit Unrecht betont der Chaldäer das: mit seinen Lippen, und setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Durch diese Einschaltung wird der Absicht des Verf. gradezu zuwidergehandelt. Nach dieser sollte Hiobs Frömmigkeit allem Uebrigen gewachsen sein, erst der Angriff auf seine Gerechtigkeit sollte ihn aus der Fassung bringen.

C. 2, 11—13.

Die drei Freunde Hiobs, Eliphas, Bildad und Zophar, hören von seinem Unglück und kommen ihn zu trösten. Sie finden ihn in dem traurigsten Zustand, setzen sich neben ihn in die Asche, und bleiben sieben Tage lang sprachlos neben ihm sitzen.

V. 11. Und es hörten die drei Freunde Hiobs all dieß Böse, das über ihn gekommen, und sie kamen ein jeder von seinem Orte, Eliphas aus Theman und Bildad aus Suach und Zophar aus Naama und stellten sich ein mit einander, daß sie kämen ihm ihr Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten. V. 12. Und sie erhoben ihre Augen in der Ferne und erkannten ihn nicht und erhoben ihre Stimme und weinten und zerrissen ein jeder sein Gewand und streuten Staub über ihre Häupter gen Himmel. V. 13. Und sie saßen bei ihm an der Erde sieben Tage und sieben Nächte, und nicht redete einer zu ihm ein Wort, denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war.

Es heißt in V. 11 nicht: drei Freunde, sondern: die drei Freunde. Er hatte keine anderen, die ihm so nahe standen. Das dient zur Erschwerung ihrer Schuld. Elihu gehörte nicht unter

die Zahl der Freunde im engeren Sinne und doch bewies er ihm mehr Liebe. באה iſt Präteritum und der Artikel vertritt alſo die Stelle des Relativums, eigentlich: das es kam f. das gekommen. Daß Eliphas aus Theman, im nordöſtlichen Idumäa, aus Gen. 36 entnommen iſt, bemerkten wir ſchon. Nicht ohne Grund, wird vielfach bemerkt, macht der Verf. den Eliphas, deſſen Reden unter denen der Freunde die vorzüglichſten ſind, zum Themaniten, denn die Themaniten waren berühmt wegen ihrer Weisheit, Jerem. 49, 7. Baruch 3, 22. 23. Man kann aber auch umgekehrt annehmen, daß die Themaniten den Ruf der Weisheit nur unſerm Buche, dem Umſtande verdankten, daß der Verf. ſeinen Hauptredner, der ſich ſo viel mit der Weisheit zu thun macht, C. 15, 2. 9. 18, als Themaniten einführte. Die Ausdeutung ſeines Namens gibt Eliphas ſelbſt in C. 22, 25. Danach bezeichnet der Name einen, dem ſein Gott Gold, ein edles Gut iſt. Suach kommt in Gen. 25, 2 als Sohn Abrahams und der Ketura vor. Der Verf. hat den Namen wohl ohne Zweifel aus dieſer Stelle entnommen. Bemerklich iſt, daß, wie Eliphas unter den Söhnen Eſaus der erſte iſt, ſo Suach unter den Söhnen der Ketura der letzte. Der Verf. entlehnte die Namen von den beiden Enden. Nach Ptolemäus V, 15 lag die Gegend der Sakäer im Oſten von Batanäa oder Baſan. Es kommt im A. T. nur ein Naama vor, eine Stadt im nachmaligen Stamme Juda, Joſ. 15, 41 und man hat keinen hinreichenden Grund, hier an ein andres Naama zu denken. Daß durch den Plan des Verf. Theilnehmer aus Iſrael ausgeſchloſſen ſind, kann einen ſolchen nicht abgeben. Denn da die Scene in die Patriarchaliſche Zeit verſetzt wird, ſo haben wir Iſrael noch nicht im Beſitze des Landes zu denken. Möglich daß hier eine perſönliche Beziehung vorliegt. Zophar iſt unter den Freunden und Gegnern Hiobs zugleich der beſchränkteſte und der gröbſte. Vielleicht hatte der Verf. mit einem Manne der Art aus Naama zu thun gehabt und ſtiftete ihm hier ein Denkmal. – „Und ſie ſtellten ſich ein miteinander“: man darf nicht mit der Vulgata: condixerant enim, Luther: denn ſie wurden eins — überſetzen. Auch darf man das Verbum nicht in der Bedeutung der Verabredung nehmen. Sie ſind ja ſchon abgereiſt. Es

heißt vielmehr sich einstellen, an dem festgestellten Orte der Versammlung. יעד in Hiph. bestellen, C. 9, 19, in Niph. bestellt sein, sich auf Bestellung einstellen. לבוא weist auf den Zweck der Vereinigung hin. Die Freunde geben sich ein Stelldichein an einem im Mittelpuncte gelegenen Orte und von dort treten sie die gemeinschaftliche Reise zu Hiob an. Sie sind von vornherein zu gemeinsamer Action, zu einem Angriffe auf die Burg der Gerechtigkeit Hiobs entschlossen und wollen daher nicht vereinzelt eintreffen. — מרחוק in V. 12 heißt nicht: aus der Ferne, das würde zu der Erhebung der Augen nicht passen, man kann die Augen nicht aus der Entfernung aufschlagen, sondern wie öfter in der Ferne. Hiob war so furchtbar entstellt, daß die Freunde ihn Anfangs, sub primum aspectum — diese Beschränkung wird durch das Folgende gegeben — nicht erkannten, nachher aber, nachdem dieß bei schärferer Fixirung geschehen war, laut weinten. Hiob befindet sich nur deshalb im Freien, weil diese Scene sonst nicht zu Stande kommen konnte. An eine Beziehung auf Lev. 13, 46, wonach der Aussätzige allein wohnen und vom Lager ausgesondert sein sollte, ist nicht zu denken. Denn diese Ursache des Aufenthaltes im Freien mußte näher angedeutet sein, die Mosaische Bestimmung bezieht sich nur auf eine Classe des Aussatzes, die Leuke, nicht auf die Elephantiasis, und was die Hauptsache ist, die Freunde setzen sich ja ohne Bedenken neben Hiob. Das Erheben der Stimme bezeichnet nicht an und für sich das Laute, sondern dieß liegt nur indirect in der umständlichen Beschreibung der Handlung: was nur oberflächlich geschieht, wird man nicht so emporheben. Das Zerreißen der Kleider und das Bestreuen des Hauptes mit Staub oder Asche kommt mehrfach verbunden vor als Ausdruck der Trauer, 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 13, 19. Ezech. 27, 30. Hier wird neben dem Haupte noch des Himmels gedacht, sie streuten Asche auf ihr Haupt und zugleich über ihr Haupt hinaus gen Himmel. Dorthin wendet sich die symbolische Klage über das Elend, um von dort Hülfe zu erlangen. Es ist ein symbolisches Kyrie Eleison, daß Gott erbarm! Wenn gleich die Freunde Hiobs sein Unglück als verschuldet betrachteten, so hatten sie doch aufrichtiges Mitleid mit ihm und den herzlichen

Wunſch, daß ihm geholfen werde. — Auch wenn man das Buch als freie Dichtung betrachtet, darf man doch nicht aus dem ſieben Tage langen Sitzen, V. 13, auf die Entbehrung von Speiſe, Schlaf und Trank ſchließen. In der Dichtung iſt dieß ebenſo unnatürlich, wie in der Wirklichkeit. Darauf kommt es vorzugsweiſe an, daß ſie ſieben Tage lang nicht ſprechen. In allem Uebrigen folgten ſie dem gewöhnlichen Brauche. Die ſelbſtverſtändliche Beſchränkung brauchte nicht ausdrücklich gegeben zu werden. Freilich wird man in Bezug auf Nahrung und Schlaf bei dem Nothdürftigſten ſtehen bleiben müſſen. — Das Stillſchweigen der Freunde wird darauf begründet, daß ſie ſahen, wie Hiobs Schmerz ſehr groß war. Das hätte an ſich ſie vom Reden nicht abhalten können, je größer der Schmerz war, deſto näher lag es den Balſam des Troſtes in die brennende Wunde zu träufeln. Aber nach ihrer Anſchauung des Verhältniſſes von Leid und Schuld konnten ſie ihn nicht unmittelbar tröſten, ſie mußten zunächſt ihn, den tief Gebeugten, noch tiefer verwunden, ſie mußten das letzte ihm gebliebne Gut, ſeine Gerechtigkeit antaſten. Dazu konnten ſie ſich lange Zeit aus Mitleid nicht entſchließen, auch fürchteten ſie, ſo lange der Schmerz noch ſo wüthete, ſtrenge Zurückweiſung. Sie ſchwiegen daher, bis Hiob, eben durch ihr langes Schweigen aufs Aeußerſte gereizt, die Rede begann und ſie zwang, mit ihrer Anſicht herauszutreten.

Mit

C. 3

beginnt nun der erſte Kreis der Reden, der von C. 3—14 geht und in dem jeder von Hiobs drei Freunden dreimal redend auftritt, Hiob ſelbſt aber viermal, ſo daß alſo der Reden im Ganzen ſieben ſind, die Sieben getheilt durch die Drei der Freunde und die Vier Hiobs.

In C. 3, 1—10 bricht Hiob das lange Schweigen und verflucht den Tag ſeiner Geburt und die Nacht ſeiner Empfängniß.

V. 1. Danach öffnete Hiob ſeinen Mund und verfluchte ſeinen Tag. V. 2. Und Hiob antwortete und ſprach: V. 3. Es

komme um der Tag, an dem ich geboren werde, und die Nacht, welche sprach: ein Mann ward empfangen. V. 4. Dieser Tag werde Finsterniß, nicht suche ihn Gott in der Höhe und nicht erglänze über ihn Helle. V. 5. Hinnehme ihn Finsterniß und Todesschatten, es wohne über ihm Gewölk, es schrecke ihn, was einem Tage bitter. — V. 6. Diese Nacht: es nehme sie Dunkelheit, sie freue sich nicht unter den Tagen des Jahres, in die Zahl der Monden nicht komme sie. V. 7. Siehe diese Nacht sei unfruchtbar, nicht komme Jubel in ihr. V. 8. Verwünschen mögen sie, welche Tage verfluchen, die geschickt sind den Leviathan zu erwecken. V. 9. Dunkeln mögen die Sterne ihrer Dämmerung, sie harre auf Licht und es sei nicht und nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern. V. 10. Denn sie verschloß nicht die Pforten meines Leibes und verbarg so Elend vor meinen Augen.

V. 1 u. 2 bilden die geschichtliche Einleitung. Die Verfluchung des Tages der Geburt und der Nacht der Empfängniß vollendet sich in der Siebenzahl, die durch die Drei und die Vier getheilt wird, in einem angehängten Schlußverse, V. 10, wird auf die Ursache von Hiobs Zorn gegen die Nacht seiner Empfängniß hingewiesen. Das Ganze vollendet sich in der Zehnzahl, getheilt durch die Drei der Einfassung und die Sieben des Kernes.

Jüdische Ausleger klagen Hiob wegen dieser Rede offenbarer Gottlosigkeit an, Ausleger der Römischen Kirche suchen ihn, um nicht an Hiob einen Heiligen zu verlieren, von aller Schuld freizumachen. Beides ist verfehlt. Wäre das Erstere, so würde Hiob nicht nach dem Ende des Streites Lob von Gott ertheilt worden sein, C. 42, 7. Wäre das Letztere, so würde Gott ihn nicht zu Ende getadelt und er selbst bekannt haben, daß er thöricht geredet. Der Verf. weist schon durch die Bemerkung in C. 1, 22. 2, 10, daß Hiob sich bis dahin nicht versündigt, darauf hin, daß späterhin sich die Schwäche der menschlichen Natur bei ihm geltend machte. Sein Dasein verfluchen heißt mit Gott rechten, der es gegeben, heißt über dem Schmerze undankbar den Segen vergessen, der sich zwar oft tief verbirgt, niemals aber ganz schwindet, heißt ungläubig an dem glücklichen Ausgange der Leiden und somit an Gottes Gerechtigkeit und Gnade verzweifeln.

Zu ſolcher Verzweiflung kommt man aber ſehr leicht, wenn man nicht in der Erkenntniß der ganzen Tiefe der menſchlichen Sündhaftigkeit den Schlüſſel zu dem Läuterungsleiden beſitzt. Weſentlich verſchieden iſt die der unſrigen nachgebildete Verfluchung des Tages der Geburt bei Jeremias in C. 20, 14 f. Da bildet ſie nur die eine Seite. Voran geht der Ausdruck feſter Zuverſicht, fröhlicher Hoffnung in Gott, der in V. 13 in die Worte ausläuft: „lobſinget dem Herrn, preiſet den Herrn, denn er errettet die Seele des Dürftigen von den Uebelthätern". Da ſteht über dem Dunkel des Erdenlebens die Sonne des Glaubens und des Heiles. Hier aber fehlt dieſe Sonne. Doch iſt nicht zu überſehen, daß wir hier nicht den ganzen Hiob vor uns haben, ſondern nur eine Stimmung Hiobs. Die Differenz zwiſchen ihm und Jeremias iſt nur eine momentane. Auch er rafft ſich ſpäter auf.

Hiob verfluchte nach V. 1 ſeinen Tag. Der Tag Jemandes iſt der Tag, der ihm in irgend einer Beziehung ſpeciell angehört, in naher Beziehung zu ihm ſteht. Die nähere Beſtimmung ergibt ſich überall nur aus dem Zuſammenhange. Hier könnte der Tag nicht von dem Tage der Geburt und Empfängniß ſtehen, wenn nicht aus dem Folgenden deutlich hervorginge, daß dieſer gemeint iſt. — Hiob antwortete nach V. 2: Dieſe Bedeutung hat das Verbum immer. Die Freunde redeten zu ihm kein Wort, C. 2, 13, aber ihr Stillſchweigen war auch eine Rede. In dem Betragen der Freunde war eine ganze Reihe von Fragen enthalten. Die wichtigſte unter ihnen, welche Hiob daher vorzugsweiſe beantwortet, war die: durch welche Schuld er zu ſolchem Leiden gekommen? Daß ſie dieſe auf der Zunge hatten und doch nicht ausſprechen durften, war es beſonders, was ihnen den Mund ganz verſchloß. Hiob beantwortet dieſe Frage nicht direct. Indem er ſich aber über Gott wegen der Verhängung ſeines Leidens bitter beklagt, zeigt er deutlich genug, daß er von der Veranlaſſung des Leidens auf ſeiner Seite gar nichts wiſſen will. — Nur wenn wir die Rede Hiobs als Antwort betrachten auf die ſtumme Anrede der Freunde, in deren Mienen es deutlich genug zu leſen war, daß ſie nur die Gelegenheit abwarteten, um ihre Advocatur für Gott anzutreten, erklärt ſich der ſonſt durchaus unvermittelte

Gegensatz, in dem das: „es komme um der Tag, da ich geboren werde", zu Hiobs letzt vorhergehenden Worten: „wie eine der Thörinnen redest du" u. s. w. steht. Dieser erfordert, daß in der Zwischenzeit ein neues wichtiges Moment zu seinen Leiden hinzugekommen, welches bewirkte, daß nach C. 2, 10 die Bemerkung des Verf.: „bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen", nicht mehr wiederholt werden konnte. Ein solches Moment nun ist nicht vorhanden, wenn man das siebentägige Schweigen der Freunde bloß aus der Tiefe ihres Mitgefühles ableitet. Dann hätte es vielmehr die weiche Stimmung bei Hiob noch verstärken müssen. Er würde das Mitgefühl seiner Freunde als eine Gnade von Gott betrachtet haben. Es ist ein süßer Trost für die Elenden, Genossen des Leidens zu haben, das gilt nicht bloß in dem Sinne, in dem es zunächst gesagt worden, nicht bloß von dem Mitleiden, sondern auch von dem Mitleide. Daß der Verfasser diesem Stillschweigen eine andere Bedeutung beilege, erhellt schon aus den Worten, mit denen er es motivirt: „denn sie sahen, daß sein Schmerz sehr groß war", nicht etwa: denn ihr Schmerz war sehr groß. Alles erklärt sich, wenn wir annehmen, daß Hiob von vornherein in ihrer Seele alles dasjenige las, was sie nachher aussprechen. Durch ihre Mienen wenigstens zu reden, dazu hielten sich die Advocaten Gottes für verpflichtet. Dem Leiden an sich war Hiob gewachsen gewesen, aber daß es nun gar als Zeuge seiner Schuld dienen, daß ihm sein letztes krampfhaft festgehaltenes Gut, seine Unschuld noch geraubt werden sollte, war ihm zu viel. Er hatte sich selbst zu lieb, theils im guten, theils im üblen Sinne, als daß er dieß hätte ertragen können. Und weil Gott, der die Leiden gesendet, auf deren Zeugniß hin er angeklagt wurde, auch zu diesem letzten und schwersten Verluste die Veranlassung gegeben, so wendet sich sein Unmuth gradezu gegen Ihn. Die Freunde betrachtet er nur als Ausleger des von Gott verfaßten Textes.

„Es komme um der Tag, an dem ich geboren werde"; V. 3: man muß hier und im Folg. immer die Weise der Poesie, namentlich der Orientalischen im Auge haben, leblose Gegenstände zu personificiren, ihnen Sinn und Empfindung beizulegen, sie

reden und handeln zu lassen. So treten auch hier der Tag der Geburt und die Nacht der Empfängniß als Personen auf, rein dichterische Personen. Die Nacht verkündet mit Frohlocken die Empfängniß eines Knaben, Hiob wünscht ihr, daß sie unfruchtbar werde, verflucht sie, daß sie die Thüren des Leibes nicht verschlossen habe. Die Tage des Jahres bilden einen fröhlichen Chorus, Hiob wünscht dem Tage seiner Empfängniß, daß er nicht in ihrer Mitte sich freuen möge. Es ist Prosaismus, wenn mehrere erklären wollen: möchte doch vertilgt worden sein, andere wie Delitzsch annehmen, die Verwünschung gehe gegen den Geburtstag und die Empfängnißnacht als jährlich wiederkehrende. Der sachliche Gehalt ist nur der: o wehe mir, daß ich geboren bin! O über einen Gott, der Menschen geboren werden läßt, die ohne Schuld auf ihrer Seite das Nichtsein dem Dasein vorziehen müssen! Das starke Hervortreten der Personification hat hier aber einen speciellen Grund. Hiob wagt es noch nicht speciell gegen Gott anzutoben. So schafft er sich in der Nacht der Empfängniß und in dem Tage der Geburt fingirte Gegner, an denen er seine Erbitterung auslassen kann. Später läßt er auch diese Scham und Scheu fallen. Er geht direct gegen Gott an. אֻלַּד hat Segol statt Zere, weil die Sylbe wegen des folgenden einsylbigen Wortes, damit nicht zwei Tonsylben unmittelbar auf einander folgen, den Ton verliert. Der Gebrauch des Fut. bei einer der Vergangenheit angehörenden Thatsache, der ebenso auch bei dem אמות in V. 11 stattfindet, erklärt sich entweder aus dichterischer Vergegenwärtigung der Zeit, wo das jetzt schon Gewordne noch im Werden begriffen war, oder mit Böttcher daraus, daß es sich hier um eine Thatsache handelt, die nur einmal geschieht und eben damit gewissermaßen der Zeitsphäre entnommen ist, so daß sie sich als Gegenwart darstellt. לֵילָה ist Mascul. und das angehängte ה nicht Feminalbez., sondern dasjenige, was besonders in der Poesie häufig den Wörtern angehängt wird, um die Formen voller und tönender zu machen. Es heißt eigentlich: die Nacht, sie sprach. Das ist die concise Sprache der Poesie für: welche sprach. Die Nacht erscheint als Zeugin des Geheimnisses der Zeugung, als Antheil nehmend an dem Glücke der

Familie, der ein männlicher Nachkomme zu Theil werden ſoll. „Ein Mann ward empfangen", das Präter. in Pual. Mehrere erklären: ward geboren, und ſagen der Dichter theile den Geburtstag Hiobs in zwei Hälften ein, in die helle oder den eigentlichen Tag und die dunkle, die Nacht, und laſſe ihn beide verwünſchen. Allein dieſe Bedeutung des הרה iſt unerwieſen; die einzige Stelle, die man dafür angeführt hat, 1 Chron. 4, 17, kann füglich anders erklärt werden, vgl. Geſen. thes. Auch wird im folg. der Tag der Empfängniß und die Nacht der Geburt offenbar unterſchieden. גבר, ein Mann, ſteht für זכר, weil der, von dem die Rede, jetzt ein Mann iſt oder weil das Erfreuliche darin wurzelt, daß der Keim des zukünftigen Mannes vorhanden iſt. Parallel iſt Gen. 4, 1, wo Eva bei der Geburt Kains ſpricht: „einen Mann (איש) habe ich erworben durch den Herrn." גבר von גבר ſtark ſein, weiſt hin auf den Unterſchied des ſtärkeren und des ſchwächeren Geſchlechtes. — Das Folgende bis zu V. 9 iſt nur weitere Ausmalung unſeres Verſes. Der Tag der Geburt wird verflucht in V. 4. 5, die Nacht der Empfängniß in V. 6—9.

Die Worte: dieſer Tag werde Finſterniß, V. 4, ſpielen an auf Gen. 1, 3. Der Tag ſinke zurück in das Urdunkel, welches herrſchte ehe auf Gottes allmächtiges Werde! das Licht entſtand. Der Wunſch ſchließt die gänzliche Vernichtung des Tages in ſich, denn das Licht iſt es ja, was ihn zum Tage macht. Mit der Entſtehung des Lichtes beginnt in der Geneſis die Scheidung von Tag und Nacht. „Nicht ſuche ihn Gott in der Höhe", zu vgl. iſt Deut. 11, 12, wo es von Canaan als dem Lande des erwählten Geſchlechtes heißt: „ein Land, welches der Herr dein Gott ſuchet, beſtändig ſind die Augen des Herrn deines Gottes auf ihm, vom Anfang des Jahres und bis zum Ende des Jahres." Das Suchen iſt in beiden Stellen ein Act verlangender, heilſpendender Liebe. Es iſt alſo ſ. v. a.: Gott ſorge nicht für ihn, erweiſe ſich nicht gütig gegen ihn, nämlich dadurch, daß er ihm wie den übrigen Tagen ſein Licht von der Höhe ſendet ihn zu erleuchten. Deutlicher wird derſelbe Gedanke im folgenden Gliede ausgedrückt. Das 26 mal vorkommende מִמַּעַל heißt immer oben — ſo auch in 18, 16 — nicht von oben, wie auch das entgegen-

gesetzte מתחת nicht von unten heißt, sondern unten. Gott in der Höhe, von dem alle gute Gabe kommt, Jac. 1, 17, und von dem verlassen zu sein der Inbegriff alles Elendes ist, nehme sich dieses Tages nicht an. „Und nicht erglänze über ihm Helle": Das Hiph. von יפע helle machen, leuchten. Das nur hier vorkommende נהרה wird nach den Dialekten nur von dem Tageslichte gebraucht, während אור auch das nächtliche Licht bedeuten kann. — Kann der Tag nicht ganz vernichtet werden, V. 5, so möge doch dunkles Gewölk ihn verfinstern, er möge so wenig den Namen eines Tages verdienen, wie mein Leben den Namen eines Lebens, wie über mein Haupt das Gewölk des Unglückes gelagert ist, so mögen sich über seinem Haupte dichte Gewitterwolken lagern und jedem erquickenden Strahle der Sonne den Zugang versperren. „Hinnehme ihn Finsterniß und Todesdunkel!" Man darf nicht erklären: es schände ihn. גאל hat in Kal nie die Bedeutung beflecken, schänden, wohl aber an sich nehmen, sich aneignen, in der es auch in C. 19, 25 vorkommt. Für diese Bedeutung spricht auch die Beziehung des: es möge ihn hinnehmen auf das: Gott möge ihn nicht suchen, und dann auch das ganz Entsprechende: die Nacht, es nehme sie Finsterniß, in V. 6. Todesdunkel ist die allerdichteste Finsterniß, eine solche, wie sie im Grabe oder Scheol herrscht. „Es wohne auf ihm Gewölk": Die nur hier vorkommende Feminalform עננה ist Collectivum von ענן, wie Wolke und Gewölk. — „Ihn schrecke, was nur einem Tage bitter": die Ausleger nehmen das כ theils als zum Stamme gehörig, theils als Präfix. Nach der ersteren Erklärung leitet man das Wort ab von כמר, was in C. 5, 10 der Klagelieder in der Bedeutung schwarz sein vorkommen soll: es mögen ihn schrecken Schwärzen des Tages, d. h. eine Schwärze, wie sie nur irgend einen Tag treffen kann. Das Wort wäre hienach eine Steigerungsform mit Wiederholung des dritten Radicals. Allein die Bedeutung schwarz sein ist in der angeführten Stelle der Klagelieder nicht erwiesen, vielmehr paßt die gewöhnliche und gesicherte Bedeutung entbrennen, brennen dort besser, vgl. C. Gerlach zu der Stelle. Die Bemerkung von Delitzsch: das Wort bedeutet Verfinsterung von כמר durchglühen, weil je größer die Gluth, desto tiefer die

Schwärze, wird ſicher keine Beiſtimmung finden. Abgeleitet von כמר mußte das Wort auch nicht בְּמריר, ſondern בַּמריר heißen, wie סַגריר und חַכליל, weshalb auch Ewald und Delitzſch hier die Lesart ändern wollen. Auch das iſt noch von Bedeutung, daß alle alten Ueberſetzer das כ als praefixum genommen, nicht zum Stamme gezogen haben. Nach der zweiten Auffaſſung iſt מריריִם abzuleiten von מרר bitter ſein, alſo eigentlich Bitterkeiten, dann Unglücksfälle, wie מרירות Ez. 21, 11 in der Bedeutung Betrübniß vorkommt, in unſerm Buche ſelbſt מִמְּרִרים Bitterkeiten für Unglücksfälle. כ ſteht nicht ſelten, wo das Einzelne mit der Idee verglichen und als ihr entſprechend dargeſtellt werden ſoll. Bitterkeiten, wie Bitterkeiten eines Tages ſind Bitterkeiten, wie ſie nur immer einen Tag treffen können. Zu ergänzen iſt מריריִם, was in der conciſen Sprache der Poeſie ausgelaſſen wird. Ganz entſprechend iſt Am. 8, 10: „ſein Ende ſei wie ein bittrer Tag", ſo unglücklich, wie es nur immer einen unglücklichen Tag gibt. Die Bitterkeiten oder Unglücksfälle eines Tages ſind Donner, Blitz, Hagel und Alles, wodurch ſeine Heiterkeit getrübt werden kann, vgl. Joel 2, 2: „ein Tag des Dunkels und der Finſterniß, ein Tag des Gewölkes und des Nebels." Hiob will, daß gegen den Tag ſeiner Geburt, den Urheber aller ſeiner Leiden, das Vergeltungsrecht ausgeübt werden ſoll. Er iſt der unglücklichſte Menſch, der Tag ſoll der unglücklichſte Tag ſein. Hat ihn getroffen, was nur einem Menſchen bitter iſt, vgl. das: er ſättigt mich mit Bitterkeiten in C. 9, 18, ſo möge auch den Tag treffen, was nur immer einem Tage bitter. Mit V. 6 beginnt die Verfluchung der Nacht der Empfängniß. Dieſe iſt doppelt ſo lang, wie die des Tages der Geburt, weil ſie der eigentliche Urheber von Hiobs Unglück iſt. Der Nomin. abſolut.: dieſe Nacht, ſteht nachdrücklich voran, um die Nacht in Gegenſatz gegen den Tag zu ſtellen und darauf hinzuweiſen, daß hier der zweite Theil der Siebenzahl beginnt. „Finſterniß nehme ſie", Mond und Sterne mögen in ihr nicht leuchten. „Sie freue ſich nicht unter den Tagen des Jahres": יחד, von חדה ſich freuen, nicht von יחד vereinigt werden, Gen. 49, 6, denn dann müßte יְחַד ſtehen. Die Nacht umfaßt hier einen Zeitraum von 24 Stunden, ein *νυχθήμ-*

μερον, daher wird gesagt, sie solle sich nicht freuen unter den Tagen des Jahres. Der Zeitraum wird von der Nacht benannt, weil die Begebenheit, auf die es hier ankommt, in den nächtlichen Abschnitt fällt, während die Geburt als ein offenkundiges Factum dem Tage beigelegt worden. Die Tage des Jahres erscheinen hier personificirt, sie bilden eine fröhliche Gesellschaft, eine Tafelrunde, von der die Nacht, in der Hiob geboren worden, ausgeschlossen werden soll. Gegenstand der Freude ist die Existenz. Durch diese Bemerkung tritt unser Glied auf gleiche Linie mit dem vorigen und folgenden, die ebenfalls die Existenz der Nacht betreffen. „Sie komme nicht in der Monde Zahl", sie finde nirgends einen Platz, nirgends ein Andenken, sie komme um gleich als ob sie nie existirt hätte, werde gleichsam ganz aus dem Kalender gestrichen. Aehnlich Statius: excidat illa dies aevo, ne postera credant saecula. — „Siehe diese Nacht werde unfruchtbar", V. 7: nur weil man sich in die dichterische Personification nicht finden kann, will man an die Stelle der Unfruchtbarkeit die Oede und Verlassenheit setzen. Der Nacht, die einem so elenden Wesen wie mir das Dasein gegeben, möge das Handwerk ganz gelegt werden. Sie möge einer Kinderlosen gleich ein ödes und freudenleeres Leben führen. In den Worten: „nicht komme Jubel in ihr", bezieht sich der Jubel nach dem Parallelismus auf die Geburt eines Kindes, gegen den Hiobs Weheruf den schmerzlichen Contrast bildet, vgl. das: „die Nacht, welche sprach: ein Mann ward empfangen." Nach dieser Parallelstelle ist der Jubel als von der Nacht selbst ausgehend zu denken: dann hat man auch keinen Grund ferner zu der Annahme, daß der Verf. hier die im Vorhergehenden und Folg. herrschende Personification außer Acht gelassen habe: sie werde unfruchtbar und erhalte ferner keinen Anlaß zum Jubel. — Die Tagesverflucher in V. 8 sind solche, die sich die Kraft beilegten durch den Einfluß, den sie auf die Gestirne ausübten oder überhaupt durch ihren Zusammenhang mit den himmlischen Mächten bestimmte Tage zu unheilbringenden für diejenigen zu machen, denen sie übel wollten. Diese Schamanen, welche sonst nur Tage in Bezug auf bestimmte Individuen verfluchten, sollen den Tag von Hiobs Empfängniß an und für sich verfluchen:

יכבהו von נקב = קבב verfluchen, verwünſchen — beide Formen beſonders in Bileams Geſchichte vorkommend, den der König Moabs holen ließ, daß er Iſrael verfluche. Es wird hiebei vorausgeſetzt, daß ihre Flüche nicht bloße Gaukeleien, ſondern wirkſam ſind. Dieß kann man entweder als der Dichtung angehörend betrachten, ebenſo wie die ganze Perſonification des Tages und der Nacht, oder man kann auch annehmen, daß der Verf. hier Hiob nach den Vorſtellungen ſeiner Volksgenoſſen redend einführt. Das erſtere iſt unbedingt vorzuziehen, da wir uns hier ſo ganz auf dem Gebiete der Poeſie befinden. — Das zweite Glied dient dazu, die Geſchicklichkeit dieſer Zauberer und ihre Kräfte zu erheben, um auf dieſe Weiſe zu zeigen, welch Furchtbares der Tag von ihnen zu erwarten habe, ſie, die ſelbſt das Schwerſte zu leiſten vermögen, denen ſelbſt der König der Waſſerthiere, der Leviathan gehorchen muß. Der Leviathan iſt überall ein großes Waſſerthier, hier iſt nach C. 40, 25 an das Krokodil zu denken. Daß ein Sternbild dieſen Namen geführt habe, dafür läßt ſich nicht der geringſte Beweis beibringen. Auch die „flüchtige Schlange" in C. 26, 13 iſt kein Sternbild. Schlangenbeſchwörung iſt im Orient nicht ungewöhnlich, ſie wird in Aegypten und in Indien noch jetzt getrieben. Die Hauptkunſt beſteht darin, die Schlangen aus den Schlupfwinkeln hervorzulocken, vgl. meine Schrift: die Bücher Moſes und Aegypten S. 98. Dann verſtehen ſie es auch, die Schlangen in Erſtarrung zu verſetzen und ſie wieder daraus zu erwecken, vgl. S. 99. Auf eine dieſer beiden Künſte bezieht ſich das [illegible]. Daß man mit der großen Seeſchlange oder mit dem Krokodil dergleichen verſucht habe, davon findet ſich keine Spur. Es ſcheint daher, daß die Setzung des Leviathan ſtatt der gewöhnlichen Schlange hier der Dichtung, dem Streben angehört, die Kräfte der Zauberer auf das höchſte zu ſteigern, nur um der verhaßten Nacht einen recht wirkſamen Schlag beizubringen. Mit Ewald, Delitzſch u. A. hier an eine Sage ähnlich der indiſchen zu denken, wonach die Finſterniß der Sonne und des Mondes von einem Drachen kommt, der ſie umſtrickt hat, iſt um ſo weniger Grund vorhanden, da ſonſt in unſerm Buche keine Spur von ſolchen mythologiſchen Vorſtellungen vorkommt. Wo ſie angenommen

werden, sind sie überall von den Auslegern hineingetragen. Unser Buch hat dieß mit der ganzen heiligen Schrift gemeinsam, daß es sich auf dieß profane Gebiet nicht begiebt. Den Auslegern der heiligen Schriften aber fehlt es oft an dem heiligen Tacte, den diese besitzen. Der Leviathan kehrt in C. 40, 25 wieder. Muß man zugestehen, daß dort das natürliche Krokodil gemeint ist, so wird man unsere Stelle nicht davon losreißen dürfen. Die Construction des עתיד unmittelbar mit dem Infinit. ist eine poetische. In der Prosa würde die Vermittlung einer Präposition nicht fehlen. — Unter der Dämmerung in V. 9 ist nach dem Parallelismus mit שחר nicht die Abenddämmerung zu verstehen, wie in C. 24, 15, sondern die Morgendämmerung, wie in C. 7, 4. Die Sterne hier sind die Morgensterne in C. 38, 7, die Träger der fröhlichen Botschaft des anbrechenden Tages, unter ihnen der eigentliche Morgenstern, der sich durch seinen hellen Glanz zu dieser Mission so ganz besonders eignet, Jes. 14, 12. ואין, und nicht Sein f.: und es komme nicht. In יראה steht statt der für den Opt. gewöhnlichen verkürzten Form die unverkürzte. In der Verbindung mit ב bezeichnet das Verbum das mit Wohlgefallen in dem Gegenstande ruhende, das freudige Sehen. Die Wimpern der Morgenröthe sind hier und in C. 41, 10 die Strahlen der aufgehenden Sonne, welche in das Dunkel der Nacht hineinzucken. Bei den Arabern ist das Wort, welches Auge bedeutet, zugleich Name der Sonne und die Strahlen der Sonne werden Augenwimpern genannt. — Die grausame Nacht verdient dieß Schicksal, V. 10, denn hätte sie meine Empfängniß verhindert, so würde nicht so Entsetzliches mich betroffen haben. „Mein Leib", der Leib, der mich trug. Das Verschließen des Mutterleibes bezieht sich auf die Geburt, vgl. Gen. 20, 18, wo in Folge des Aufhörens des Verschließens des Mutterleibes das Gebären erfolgt. Entgegengesetzt ist: den Mutterleib öffnen, Gen. 29, 31. Die Nacht hätte dieß mittelbar verhüten sollen, indem sie die Empfängniß verhinderte. In dem zweiten Gliede darf man nicht aus dem ersten die Negation ergänzen, sondern man muß erklären: und verbarg also. ויכתר bezeichnet die Folge, welche aus dem Verschließen hervorgegangen sein würde.

C. 3, 11—19.

Nach der Verfluchung des Tages der Geburt und der Nacht der Empfängniß folgen bittere Klagen Hiobs über die unglückliche Thatsache seiner Existenz, welche dieser Verfluchung zur Begründung dienen. Warum bin ich nicht schon im Mutterleibe gestorben, wie eine Fehlgeburt, die nie das Licht der Welt erblickt? Oder, wenn ich einmal geboren werden sollte, warum raffte mich nicht der Tod gleich nach der Geburt hinweg? Ruhig würde ich dann den langen Todesschlaf schlafen, dasselbe Schicksal theilend mit stolzen Königen und Fürsten, die einst im Leben sich Paläste bauten und Schätze sammelten. Je eher man ankommt an dem Ziele, dem alle entgegengehen, desto besser. Wehe über einen Gott, dieß liegt im Hintergrunde, der die Seinen als Glück ersehnen läßt, wovor alles Lebendige ein Grauen hat.

V. 11. Warum starb ich nicht schon im Mutterleibe, verschied gleich nach der Geburt? V. 12. Warum empfingen mich Knie, und wozu sog ich an der Mutterbrust? V. 13. Dann jetzt läge ich und rastete, ich schliefe, dann wäre Ruhe mir. V. 14. Mit Königen und Landesräthen, die Trümmer sich erbauen. V. 15. Oder mit Fürsten reich an Gold, die ihre Häuser mit Silber füllen. V. 16. Oder gleich einer verborgnen Fehlgeburt würde ich nicht sein, gleich Kindern, die das Licht nicht sahen. V. 17. Dort hören die Bösen auf von ihrer Unruhe, und dort rasten die Ermatteten an Kraft. V. 18. Allzumal ruhen dort die Gefesselten, hören nicht des Treibers Stimme. V. 19. Klein und groß ist dort, und der Knecht frei von seinem Herrn.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, der Wunsch Hiobs vor der Geburt oder gleich nach derselben gestorben zu sein, V. 11. 12, und die Begründung dieses Wunsches, die wieder in zwei Unterabtheilungen zerfällt, die Begründung des Wunsches gleich nach der Geburt gestorben zu sein, V. 13—15, und die Begründung des Wunsches vor der Geburt gestorben zu sein, V. 16—19.

Wie Hiob hier spricht, so muß jeder in dunklen Leidenszeiten sprechen, der seine Sünde nicht kennt, und daher das Leiden, das

ſie ſtrafen und austilgen ſoll, als zwecklos betrachten muß, nicht als verhüllte Gnade betrachten kann. Ihm muß ſein ganzes Daſein als unnütz erſcheinen und er kann nur wünſchen, daß es bald möglichſt ein Ende nehme. Wer dagegen ſeine Sünde kennt, dem iſt das Leiden eine herrliche Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Er ſpricht von ganzem Herzen: „es kann und mag nicht anders werden, alle Menſchen müſſen leiden, was lebt und webet auf der Erden kann das Unglück nicht vermeiden.“ Wem das Auge gehalten iſt, daß er ſeine Sünde nicht ſieht, der kann als das Ziel des Lebens nur das Lebensglück betrachten und wenn er dieß vermißt, ſo muß er in Verzweiflung und Murren verſinken. Wer ſeine Sünde erkennt, der weiß auch, daß er grade in ſeinem Leiden in ſeinem rechten Elemente, in dem Stande iſt, der ſeit Gen. 3 der eigentlich normale. Die Zeiten der Erquickung betrachtet er nur als Mittel zum Zwecke, als Stationen zum Ausruhen, zum Sammeln der Kräfte für die Löſung der eigentlichen Aufgabe des Lebens.

מרחם in V. 11 wird von den Einen erklärt: gleich nachdem ich aus Mutterleibe gekommen, von den Anderen nach dem Vorgange der Vulgata (in vulva): noch oder ſchon im Mutterleibe. Die letztere Erklärung, der ſchon Jeremias in der Nachbildung unſerer Stelle in C. 20, 17 folgt und für die auch die Parallelſtelle C. 10, 18 ſpricht: „warum führteſt du mich aus Mutterſchooße?“ iſt ſchon an und für ſich die wahrſcheinlichere. Denn מרחם heißt: ſeit Mutterleibe und man hat keine Berechtigung dem Mutterleibe als Ausgangspunct des Sterbens das Herausgehen aus demſelben zu ſubſtituiren, nicht anders als wenn man das: von Haus aus, erklären wollte durch: ſeit ich von Hauſe weggekommen. Und dann entſcheidet für dieſe Erklärung die Steigerung, welche zwiſchen den zwei Gliedern dieſes und des folgenden Verſes ſtattfindet. Hierauf macht ſchon Janius aufmerkſam: hoc et sequenti versu est vitae ineuntis detestatio quatuor gradibus distincta, a tempore, quo gestatus est in utero, quo ab obstetrice exceptus est, et quo admota sunt ei ubera. Nur einen ſeiner früheren Wünſche, den nicht empfangen zu ſein, läßt Hiob hier fallen. Entſcheidend aber für die Erklärung:

im Mutterleibe iſt V. 16, vgl. zu V. 13. Werden aber dieſe erſten Worte richtig gefaßt, ſo kann man das Verhältniß dieſer Strophe zu der vorigen nicht mit Schlottmann ſo beſtimmen, in jener werde die Frage aufgeworfen: warum bin ich empfangen und geboren? hier dagegen die Frage, wenn ich einmal geboren werden mußte, warum bin ich nicht gleich geſtorben? Auch hier noch geht die Klage auf die Thatſache der Geburt ſelbſt. Das Fut. hier und im folgenden Verſe, da doch von einer vergangenen Sache die Rede iſt, erklärt ſich wie in V. 2 am einfachſten aus der Vergegenwärtigung: Hiob verſetzt ſich hier in der Lebhaftigkeit des Affectes in die Zeit vor ſeiner Geburt, im Folg. in die Zeit, wo er bereits geboren war. Das zweite Glied bezieht ſich nach dem Bemerkten auf eine von der des erſten verſchiedne Thatſache. „Ging hervor aus Mutterleibe und verſcheide" das iſt ſ. v. a. oder warum war bei mir nicht wenigſtens das Verſcheiden unmittelbar verbunden mit dem erſten Erblicken des Lichtes dieſer elenden Welt. — Warum, fragt Hiob in V. 12, iſt mir gleich bei meiner Geburt hülfreiche Pflege geworden? Warum ließ man mich nicht, ihr ſelbſt überlaſſen, umkommen? Zu dem erſten Gliede: warum empfingen mich Knie? iſt Gen. 30, 3 zu vgl., wo Rahel ſagt: die Magd Bilha ſolle auf ihren Knien gebären, und C. 50, 23, wo geſagt wird, die Urenkel Joſephs ſeien auf ſeinen Knien geboren worden. Dieſe Stellen zeigen, daß Eltern und Großeltern die Neugebornen zum Zeichen der Anerkennung und Liebe auf den Schooß nehmen. Man hat hier aber nicht an beſtimmte Knie zu denken. Die Knie oder der Schooß ſind der natürliche Platz für die Neugebornen und Unmündigen. „Und was ſind Brüſte, daß ich ſauge", was ſind ſie im Verhältniß zu mir, wie komme ich dazu aus ihnen zu trinken? Die Ernährung und Erhaltung iſt ja für denjenigen keine Wohlthat, deſſen Leben nur eine Laſt iſt. — Wäre ich als Kind geſtorben, V. 13, ſo würde ich jetzt ruhen und raſten und frei ſein von meinem Unglück. Hiob hatte in V. 11 gewünſcht, daß er entweder noch im Mutterleibe vor ſeiner Geburt, oder doch gleich nach ſeiner Geburt geſtorben ſein möge. V. 13—15 beziehen ſich nun auf das zweite Glied dieſes V., das Sterben nach der Geburt,

V. 16 f. wenden sich zurück zu dem ersten Gliede, dem Sterben im Mutterleibe. Jetzt, wo ich so gränzenlos unglücklich bin. „Läge ich und würde rasten“: das erste Verbum im Prät., das zweite im Futur., weil das Ruhen aus dem Liegen folgt. „Ich schliefe, dann wäre Ruhe mir:“ unter dem Bilde des Schlafes wird fast bei allen Völkern der Tod dargestellt, „des Schlafes Bruder“. Es heißt eigentlich: „dann würde ruhen mir“, vgl. Jes. 23, 12. Das Ruhende wird nicht näher bezeichnet. Es ist das Herz oder die Seele als Sitz der Affecte. Es ruht dasjenige, worin Ruhe und Unruhe sich kundgeben. — Ich würde dann ebenso glücklich sein, sagt Hiob in V. 14 und 15, wie die Großen der Erde, die wenn sie auch Paläste gebaut und Schätze gesammelt haben, doch einst hinab wandern müssen in das düstere Reich. Man konnte Hiob erwiedern: wäre er gleich nach der Geburt gestorben, so würde er alles Erdenglückes, der Möglichkeit ein solches zu erhalten, aus dem großen Loostopfe der menschlichen Schicksale ein glückliches Loos zu ziehen, verlustig gegangen sein. Ein elendes Gut antwortet er, und ein geringer Verlust. Ich, der gleich nach der Geburt verstorbne, würde ja den Mächtigsten und Glücklichsten der Erde im Tode gleich sein. Es ist gleichgültig, ob man unter Mühe, Arbeit und Sorge ein Glück besessen oder nicht besessen, dem der Tod sobald ein Ende macht. Es ist aus dem vorigen Verse zu ergänzen: ich schliefe. Die Landes-Räthe sollen nach mehreren die höchsten Beamten der Könige sein. Besser aber wird man unter den Berathern der Erde die Könige selbst verstehen, in Vergleichung von Jes. 9, 5, wo der große König der Zukunft, der Messias, Rathgeber genannt wird, Jes. 11, 2, wo auf ihm der Geist des Rathes ruht, Mich. 4, 9, wo der Berather ebenfalls im Parallelismus mit dem Könige steht, C. 12, 13 hier, wo der Rath Gott beigelegt wird. Die stolzen Bauten passen besser für die höchsten Inhaber des Regimentes. Jedenfalls gehören die Könige auch unter die Räthe und sind der vorzüglichste Theil derselben. In den Worten: „die Trümmer sich erbauen“ liegt eine Verspottung der Könige, welche prächtige Gebäude aufführen, die so schnell wieder zusammenfallen: „menschliches Wesen, was ists gewesen, in einer Stunde geht es zu

Grunde." Alle ſtolzen Bauten ſind tiefer betrachtet das was ſie einſt ſein werden: Trümmer. Bei dieſer Erklärung werden die Worte in ihrer natürlichen Bedeutung genommen und der Sinn iſt ganz der bittern Gemüthsſtimmung Hiobs angemeſſen. Nicht nur die Könige ſelbſt ſterben, auch ihre Werke ſind der Vergänglichkeit unterworfen, ſo daß ſie nicht einmal den kümmerlichen und doch ſo begehrten Troſt haben in ihren Werken fortzuexiſtiren. Auch das möglichſt beſte Loos auf Erden hat alſo keinen reellen Vorzug vor dem Nichtſein. Es verlohnt ſich wahrlich nicht um ſolch elenden Preis zu leben! Wer den herrlichſten Prachtbau errichtet zu ſeines Namens ewigem Gedächtniß, vgl. das: „wir wollen uns einen Namen machen", Gen. 11, 4, baut doch nur — Ruinen. Die meiſten Ausleger nehmen jetzt חרבות in der Bedeutung Grabmäler, Mauſoleen, aber dieſe ganz unerweisliche Bedeutung paßt nicht einmal in den Zuſammenhang. Der Zug wäre in dieſem ein nichtsſagender. Was den Sprachgebrauch betrifft, ſo kommt die Redensart בנה חרבות mehrfach vor, Jeſ. 58, 12, Ez. 36, 10, jedoch in der Bedeutung Trümmer wieder aufbauen. Dieſe iſt aber nur ſcheinbar von der hier ſtattfindenden verſchieden. Denn das wieder liegt nicht in der Redensart ſelbſt, ſondern nur im Zuſammenhange. Nach Ewald ſoll das Wort ausländiſch und aus dem Aegyptiſchen Pyramide entſtanden ſein. Aber wo ein geſicherter Hebräiſcher Sprachgebrauch vorliegt, darf man ſich ſolchen luſtigen Hypotheſen nicht überlaſſen. Dem Einwande, nicht die Vergänglichkeit des Gebauten an ſich, ſondern nur die Kürze des Beſitzes für das Individuum komme hier nach dem Zuſammenhange in Betracht, haben wir ſchon vorgebaut. Hätten die Werke ewigen Beſtand, ſo würde das Individuum in ihnen eine Art von Fortexiſtenz haben. Was kann das Leben für einen Werth haben, das unter ſolchen Bedingungen ſteht, das im beſten Fall doch immer einen ſolchen Ausgang hat und auf dem dabei die dunkeln Gewitterwolken ſolcher Kataſtrophen ſtehen, wie ſie über Hiob ergangen! — In V. 15 die Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdiſcher Hohheit, irdiſcher Herrſchaft, irdiſcher Pracht, in V. 16 die Vergänglichkeit irdiſcher Reichthümer. Aus dieſem Unterſchiede iſt das oder zu erklären. Die

Fürsten kommen hier nicht in der Qualität als Regenten in Betracht, diese faßt Hiob bei den Königen und Landesräthen ins Auge, sondern in der Qualität als reiche Besitzer. Völlig unbegründet ist die Annahme Hirzels u. A., daß בתים hier Mausoleen bezeichne. Wo von Häusern die Rede ist, da denkt jeder zunächst an die Behausungen der Lebenden, und soll das Ungewöhnliche, die Behausungen der Todten, dadurch bezeichnet werden, so muß dieß bestimmter bezeichnet sein. Die Mausoleen waren auch nicht der Ort, wo man gewöhnlich Schätze sammelte, und nach dem Zusammenhange gehören sie gar nicht hieher. — Oder, fährt Hiob in V. 16 fort, wenn mein erster Wunsch erfüllt wäre, wenn ich gar nicht das Licht der Welt erblickt hätte, sondern schon im Mutterleibe gestorben wäre, so würde ich zwar spurlos verschwunden sein, aber auch die Leiden des Lebens nicht empfunden haben. „Wie eine verborgne Fehlgeburt würde ich nicht sein": das nackte Leben währt zwar auch im Scheol fort, wo nach dem Folgenden die vorzeitig gebornen Kinder sich befinden. Aber dieß traumähnliche Dasein ist kaum ein Dasein zu nennen. הידה steht hier in emphatischer Bedeutung. Verborgen ist s. v. a. unbekannt, spurlos verschwindend, unbeachtet. — Dort, V. 17, nämlich, wo ich sein würde, wenn ich vor der Geburt gestorben wäre. „Die Bösen hören auf in Bezug auf Unruhe", רגז ist der Accusativ, welcher zur näheren Bezeichnung dient. Die Bösen, die im Leben nie ruhig waren, die durch die mit dem Bösen immer verbundne Unruhe hin- und hergetrieben wurden, vgl. Jes. 57, 20: „Die Bösen sind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann", rasten dort ebenso, wie die, welche der Gegenstand ihrer Bedrückungen waren. „Die Ermüdeten an Kraft" — נְגִיעַ, ein Adjectiv nach der Form קטיל mit passiver Bedeutung — verhalten sich zu den Bösen wie der Ambos zum Hammer. Hiobs Aussicht erstreckt sich hier nicht über das Mittelreich, den Scheol hinaus, der vor der Erlösung durch Christum neben den Bösen auch die Gerechten für ihr künftiges Erbe aufbewahrte. Er wünscht lieber dort zu sein, wo er den Bösen wenigstens gleich sein wird, als länger auf der Erde, deren Leiden — ein seltsames und ärgerliches quid pro quo — mit viel härterem Drucke auf ihm lastet, wie auf jenen.

Die Aussicht auf das, was jenseits des Scheol liegt, auf Himmel und Hölle, bleibt ihm hier verschlossen. Daß er es wenigstens ahndete, geht aus andern Stellen hervor. Hier aber, wo ihm das Walten von Gottes Gerechtigkeit auf Erden so ganz zweifelhaft geworden, kann der Gedanke an ein jenseitiges Walten unmöglich Kraft gewinnen. Erst muß Vernunft in die irdischen Führungen Gottes kommen. Die Ermatteten an Kraft sind nach dem Gegensatze gegen die Bösen als solche zu denken, die schuldlos gelitten haben. Welch eine Weltordnung ist das, die hier die Bösen zufrieden läßt und dort die Dränger und die Leidenden zu gleichem Loose vereinigt. Welch eine beste Welt, in der die Gerechten sich sehnen müssen nach dem Jenseits, in dem sie es doch ebenso gut haben, wie die Bösen! — „Allzumal ruhen dort die Gefesselten", V. 18: durch יחד, zusammen, wird angedeutet, daß ihrer eine große Menge ist, s. v. a. die Gefangenen, deren es ach nur zu viele gibt, mehr wie die „beste Welt" es verträgt, die Weltordnung eines „gerechten Gottes" es zuläßt. Der „Treiber", der Aufseher, der die Sclaven zur Arbeit „antreibt", scheint auf die Anfänge des Volkes in Aegypten hinzuweisen. — „Klein und Groß ist dort", V. 19: die Großen sind als die Unterdrücker, die Kleinen oder Geringen als die Unterdrückten zu denken. Das הוא steht als Copula. Das: unter gleichen Verhältnissen, liegt eingeschlossen in dem dort. Denn Hiob geht von der Voraussetzung aus, daß es in dem Scheol keine Unterschiede gibt. Es ist das nach ihm das Land, wo keine Ordnungen sind, C. 10, 22. Man hat hienach keinen Grund, das הוא mit Ewald durch derselbe zu erklären. Diese Bedeutung findet zudem nirgends statt. Die Annahme derselben beruht nur auf unrichtiger Deutung von Jes. 41, 4. Ps. 102, 28. Dann ergibt sich bei Annahme dieser Bedeutung auch kein passender Sinn. Statt derselbe müßte es heißen dasselbe. Denn es handelt sich nicht um Gleichheit der Person, sondern der Lage. Das Richtige hat die Vulgata: ibi sunt. Der Plur. ארנים steht für das Abstract. Herrschaft wie Jes. 19, 4.

C. 3, 20—26.

Warum gibt Gott den Unglücklichen Leben, welche den Tod als das größte Glück ersehnen? Warum fristet er mir das elende Dasein, der ich unter der Last meiner Leiden erliege? Zuerst das warum in Bezug auf die Elenden überhaupt, V. 20—22, dann das warum speciell in Bezug auf Hiob, so daß also die Siebenzahl des Abschnittes durch die drei und vier getheilt wird.

V. 20. Warum gibt er dem Elenden Licht, und Leben den Herzbetrübten? V. 21. Die auf den Tod harren und er ist nicht, und nach ihm graben vor Schätzen. V. 22. Die sich freuen bis zum Jubel, jauchzen, wenn sie das Grab finden. — V. 23. Dem Manne, dessen Weg verborgen, und den Gott rings umzäunet. V. 24. Denn meiner Speise kommt mein Seufzen zuvor, und es ergießt sich gleich den Wassern mein Gestöhne. V. 25. Denn bangt mir vor etwas, so trifft es mich, und was ich fürchte kommt mir. V. 26. Ich habe keine Ruhe und keine Rast und keinen Frieden, und es kommt Unruhe.

Hiob redet in V. 20 zwar von den Unglücklichen überhaupt, er meint aber speciell die Unglücklichen seiner Art, die leidenden Gerechten. Denn das Leiden der Bösen ist für ihn kein Räthsel und Geheimniß, in ihm erkennt er die gerechte Strafe und Vergeltung. Eben deshalb bedarf es keiner näheren Begränzung der Unglücklichen. Bei den Bösen ist das Leid nur accessorisch, und bei den Gerechten ist es hervorstechend und characteristisch. Hiob stellt hier geradezu die Thesis auf, die er in allen seinen folgenden Disputationen gegen die Freunde vertheidigt, daß das Leiden der Gerechten sich nicht rechtfertigen lasse. „Warum gibt er dem Elenden Licht": Subject ist Gott, der aber absichtlich nicht ausdrücklich genannt wird. Den Namen Gottes läßt Hiob öfter aus, wenn er etwas zu sagen hat, was mit der Ehrfurcht gegen Gott streitet, ihn zur Rechenschaft zieht und mit ihm hadert. Im Vorigen hatte Hiob Gottes gar nicht gedacht. Hier haben wir die zweite Stufe. Er redet von Gott, aber noch hält ihn die Ehrfurcht ab seinen Namen zu nennen. Das thut er erst später,

da er von den Freunden noch mehr gereizt wird. Das Licht ist das Sonnenlicht, welches die Lebenden bestrahlt, also das Licht gleichgeltend dem Leben im zweiten Gliede. Die Antwort auf Hiobs Fragen ist die: Gott züchtigt die Frommen in gerechter Vergeltung und zu ihrer Förderung, aber er übergibt sie dem Tode nicht. Es gibt also keinen „Elenden" in Hiobs Sinne. Denn er versteht darunter einen definitiv Unglücklichen. Wer dauernd unglücklich wäre, würde es in Folge seiner Schuld und zur Strafe seines Abfalls sein, indem das Leid, das ihn zu Gott führen und inniger mit ihm verbinden soll, von Gott abgeführt hat. Diese Antwort gibt ihm später Elihu. Vom Pelagianischen Standpuncte, der verkennt, daß auch der Gerechte noch ein Sünder ist, läßt sich auf dieses warum, auch soweit es auf das temporäre Leiden gerichtet ist, gar kein darum auffinden. — Die ungestüme Todessehnsucht, die Hiob in V. 21 als den Frommen angethan gern auf Gottes Rechnung setzen möchte, ist vielmehr eine krankhafte Erscheinung, die ganz von selbst weicht, sobald das Leiden in dem rechten Lichte betrachtet wird. „Und nach ihm graben vor Schätzen": an die Stelle des Participiums, das sich an מרי נפש anschließt, tritt hier das Verbum finitum als die Hauptform. Man darf nicht erklären: sie würden graben, sondern nur sie graben. Das eifrige Suchen wird durch eine abgekürzte Vergleichung als graben bezeichnet. Diese bildliche Bezeichnung des eifrigen Suchens ist um so passender, da der Sitz des Todes, der Scheol als unter der Erde befindlich dargestellt wird. — Zu: die sich freuen bis zum Jubel, V. 22, vgl. Hos. 9, 1. אלי ist eine seltne poetische Form, eigentlich Stat. constr. Das Finden des Grabes deutet zurück auf das Suchen desselben im vorigen Verse. — Vor V. 23 ist aus V. 20 zu ergänzen: warum gibt er Licht. Daß Hiob bei dem Manne speciell an sich denkt, daß er hier von dem warum in Bezug auf die Elenden überhaupt zu dem warum speciell in Bezug auf sich übergeht, zeigt die Verbindung mit dem Folgenden. Vgl. C. 16, 21. Also: warum gibt er das Leben mir, dem Manne u. s. w. „Dessen Weg verborgen ist", der nicht Weg noch Steg weiß, keinen Ausweg aus dem Leiden erblickt. Der Weg ist hier verborgen für den, der ihn

gehen soll. Bei Jesaias in C. 40, 27 klagt Israel: „verborgen ist mein Weg vor dem Herrn." Das ist der Grund des Verborgenseins für den Leidenden. Wenn Gott sich um unsern Weg, unsere Lebensbahn nicht kümmert, so wissen wir nicht wo aus noch ein. Zu dem: „den Gott umzäunt hat", dem er jeden Ausweg verschlossen, jede Hoffnung geraubt hat, vgl. Hos. 2, 6. Klagel. 3, 7 und hier C. 1, 10. — Denn zu Anfang von V. 24 zeigt, daß Hiob sich nicht umsonst als einen Mann bezeichnet hat, dessen Weg verborgen ist u. s. w. Es bezieht sich nicht bloß auf unsern Vers sondern auf V. 24—26. „Mein Seufzen kommt meiner Speise zuvor", ich kann vor Seufzen meine Speise nicht herunterbringen, so oft ich essen will, muß ich vielmehr seufzen. Parallel ist Ps. 42, 4: „meine Thränen sind mir Speise Tag und Nacht", ich kann vor Weinen nicht essen oder statt zu essen weine ich, 1 Sam. 1, 7, von der betrübten Hanna: „sie weinte und aß nicht", Ps. 102, 5: „ich vergesse mein Brot zu essen." „Und es ergießt sich gleich dem Wasser mein Gestöhne:" eigentlich mein Gebrüll, gleich dem des Löwen, das Seufzen wird bei steigendem Schmerze zur lauten Wehklage. Das Wasser als Bild der Menge. Die Erklärung Hirzels: mein Seufzen ist mir wie Speise und Trank, ist mein tägliches Brot — ist verwerflich, denn לפני kann nicht anstatt heißen, wie zuletzt auch noch Delitzsch erklärt hat, תבא würde dann unpassend stehen und ויתכו zeigt, daß der Vergleichungspunct zwischen den Klagen und dem Wasser das sich Ergießen, das Hervorströmen ist. — „Denn bangt mir vor etwas, so trifft es mich", V. 25: פחד ist hier der Schrecken im objectiven Sinne, das wovor einem bangt. Das menschliche Herz ist unerschöpflich in Befürchtungen. Wen also alles trifft, was er fürchtet, der muß gar elend sein. — Die gehäuften Synonyma in V. 26 dienen zur malerischen Beschreibung des gehäuften Unglückes, das Hiob keinen Augenblick Ruhe läßt. רגז, Unruhe bezeichnet das Unglück insofern als es die Ruhe raubt und in eine unruhige Bewegung versetzt. Auch im ersten Gliede bezeichnen die drei Verba nicht die innere Ruhe an sich, sondern daß Hiob gar keine Ruhe gelassen, keine Erholung gewährt wird, daß Schlag auf Schlag die Leiden ihn treffen.

Hiob hatte sich bitter über sein Unglück beklagt, hatte dasselbe wenn auch nur indirect als unverschuldet dargestellt und Gott vorgeworfen, daß er ihn und andere (er fängt schon hier an als Vertreter einer ganzen Partei aufzutreten) durch unverschuldete fortdauernde Leiden zur Verzweiflung bringe. Gegen ihn erhebt sich Eliphas in C. 4. 5. Er läßt im Anfang seine Meinung noch nicht klar hervortreten, deutet aber schon an, wie Hiobs Verzweiflung die Richtigkeit der Voraussetzung seiner Unschuld, von der er ausgehe, sehr zweifelhaft mache. Darauf zeigt er, wie das Gesetz der Vergeltung durch die ganze vernünftige Schöpfung hindurch gehe und deutet darauf hin, daß auch Hiobs Schicksal wohl keine Ausnahme von der Regel bilden werde. Damit Hiob sich weniger sträube dieß anzuerkennen, erzählt er eine ihm gewordne Erscheinung und legt dieser seine Meinung von der Geneigtheit der menschlichen Natur zum Bösen in den Mund — die Nutzanwendung war: homo es, humani nihil a te alienum putes. Dann spricht er unverhohlen seine Behauptung aus, daß alles Unglück nicht ohne Grund, daß es vielmehr nothwendige Folge der Sünde sei. Die Anwendung lag für Hiob nahe genug. Lasse sich nun der Mensch dieß Unglück zur Warnung dienen und wende sich zu Gott, so verzeihe ihm Gott und lasse ihn wieder zum Glück gelangen. Dieß zu thun ermahne er Hiob. „Je bitterer die Arzenei der Mitte war," sagt Ewald, „desto süßer und lieblicher sucht dieser mögliche Rettung verheißende Schluß zu wirken".

C. 4, 1—6.

Eliphas bittet um die Erlaubniß reden zu dürfen. Er erinnert Hiob, wie viele Unglückliche er früher durch seinen Zuspruch gestärkt habe, in Hinweisung auf den durch ihre Rechtschaffenheit verbürgten seligen Ausgang. Der Trost, den er andern gespendet, müsse jetzt ihm selbst zu Gute kommen, wenn er rechtschaffen sei. Da er nun aber, mit sich selbst im Widerspruch trostlos verzweifle, so würde wohl zu seiner Rechtschaffenheit ein Fragezeichen zu setzen sein. So ist schon der Anfang, bei aller

Milde und Schonung in der Form für Hiob, der sogleich merkt, wo die Sache hinaus will, tief verwundend, um so mehr, da Eliphas von vornherein weniger die Stellung des Freundes annimmt, der mit dem Weinenden weint, als des Lehrers, der den Verirrten zurechtweisen will, etwas von oben herab und als unbußfertiger Bußprediger redet.

V. 1. Und es antwortete Eliphas der Themaniter und sprach: V. 2. Versucht man ein Wort an dich, der du müde bist? Doch wer vermöchte die Rede zu hemmen? V. 3. Siehe du mahntest viele, und schlaffe Hände kräftigtest du. V. 4. Den Strauchelnden richteten auf deine Worte, und brechende Knie stärktest du. V. 5. Wenn es nun kommt an dich, so wirst du müde, dich trifft es, so erschrickst du. V. 6. Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht, und deine Hoffnung, sie ist doch wohl deiner Wege Unsträflichkeit.

Obgleich kaum zu erwarten ist, daß du meine Rede gut aufnehmen werdest, sagt Eliphas in V. 2, so ist mir Schweigen doch unmöglich. נִסָּה ist sonst überall 3. Sing. Präter. in Piel und diese kommt wie hier mit dem fragenden ה vor Deut. 4, 34. Danach wird man erklären müssen: versucht man ein Wort an dich? נסה findet sich auch sonst nicht selten in der Bedeutung des Versuchens, Probirens, so Deut. 4, 34. 28, 56. 1 Sam. 17, 39. Dem allgemeinen man statt wir entspricht im zweiten Gliede das ebenfalls allgemeine מי. Abzuweisen sind die andern Erklärungen. Mehrere nehmen nach dem Vorgange des Aquila und Symmachus an, daß נסה hier stehe für נשׂא erheben, num suscipiemus. Hiebei hat man die Analogie von Ps. 4, 7 für sich, wo dieselbe Verwechslung vorkommt. Aber es liegt hier kein genügender Grund vor sie anzunehmen, um so weniger, da die Redensart נשׂא דבר sonst nie vorkommt. Andere nehmen נִסֶּה als ein Plur. Fut. von נסה versuchen mit Entlehnung des Vocales von den Verbis לא. Hier hat man die Schwierigkeit 1) daß נסה immer nur in Piel, nie in Kal vorkommt, 2) daß die Verba לה weit seltner Bildungen von den Verbis לא entlehnt haben, wie umgekehrt. Das תלאה fragend zu nehmen hat man keinen Grund, vielmehr könnte hier das Fragewort kaum fehlen, da die Frage

nur dann durch den bloßen Ton ausgedrückt wird, wo der Zusammenhang keine andere Auffassung zuläßt. Man wird auch das נאה nicht auf den muthmaßlichen Erfolg der Rede beziehen dürfen: du wirst ermüden, ungeduldig werden, sondern es geht vielmehr auf den Zustand, in dem Hiob sich schon befand: du bist schon müde durch das Leiden selbst, wie wird es erst werden, wenn wir noch reden? wobei darauf hingedeutet wird, daß die Freunde zunächst nicht lindernden Balsam in die Wunde Hiobs gießen konnten, sondern durch die Predigt der Buße ihn noch stärker verwunden, ihm sein letztes Gut, die Unschuld rauben mußten. War er jetzt schon müde, was erst dann? Für diese Erklärung spricht das: „du bist müde" in V. 5 und dann die Motivirung des früheren Schweigens der Freunde in C. 2, 13: „denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war." Ebenso auch C. 16, 7: „ja nun hat er mich müde gemacht", wo die Ermüdung ebenfalls durch die von Gott verhängten Leiden hervorgerufen wird. „Du bist müde", kann stehen für der du müde bist, doch ist dieß nicht grade nothwendig, es kann auch kurz den Grund angeben, der den Versuch der Rede bedenklich macht und die Frage motiviren, ob das Wort gewagt werden soll: du bist ja müde. Mehrere erklären jetzt: wirst du es übel nehmen, wenn ein Wort zu dir erhoben wird? oder wie Gesenius: an si verbum ad te tentabit aliquis aegre feres? so daß das fragende ה der Sache nach zu תלאה gehören soll. Allein gegen diese Erklärung spricht die schon nachgewiesene Beziehung des תלאה auf das Leiden selbst, nicht auf den Erfolg der Reden, dann die bei dieser Erklärung angenommene Stellung das ה interr., für die sich im ganzen A. T. keine Analogie vorfindet. „Doch die Rede zu hemmen wer vermöchte!" du wirst, sagt Eliphas, da du die göttliche Züchtigung und unser Schweigen schon so ungeduldig aufgenommen hast, noch ungeduldiger werden über unsere Reden, die doch leider nothwendig einen züchtigenden Character tragen müssen, aber schweigen ist hier unmöglich, da es sich um die Ehre Gottes handelt, welche zu vertheidigen ein unwiderstehlicher Drang seine Diener treibt. מלה ist das poetische Wort für דבר, Rede. Die im Aramäischen und Arabischen herrschende Pluralendung ין findet sich in der Prosa

erſt im ſpäteren Sprachgebrauche, in der Poeſie dagegen, welche das Fremde und Seltne liebt, ſchon ſehr früh, ſchon in dem Liede der Debora Richt. 5, 10. — Warum, ſagt Eliphas in V. 3. 4, tröſteſt du dich denn nicht mit demſelben Troſt, durch den du früher ſo oft Andere aufgerichtet haſt? „Du haſt viele gemahnt", zurechtgewieſen wegen ihres ungeduldigen Murrens und ihrer Verzweiflung im Unglück. „Die ſchlaffen Hände ſtärkteſt du", die Hände kommen als Organ des Handelns in Betracht. Die ſchlaffen Hände jemandes ſtärken heißt bei ihm Muth und Kraft und Energie des Handelns von Neuem beleben, vgl. Richt. 9, 24. Jeſ. 35, 3. Das Futur. bezeichnet ein Pflegen. Es war dein eigentliches Geſchäft die Muthloſen aufzurichten. Der Strauchelnde in V. 4 bezeichnet einen ſolchen, dem das Unglück Stein des Anſtoßes wird, ſo daß er dadurch zum Verzweifeln an Gottes Vorſehung und zu unziemlichen Handlungen gebracht wird. „Brechende Knie eignen einem ſolchen, der unter einer ſchweren Laſt ermüdet zuſammenſinkt. Eine Anſpielung auf V. 3 u. 4 findet ſich in Jeſ. 35, 3: „ſtärket ſchlaffe Hände und kräftiget brechende Knie." Wir ſahen ſchon früher, daß ſich bei Jeſaias eine Reihe ſolcher Anſpielungen auf Hiob vorfinden. Wodurch hat Hiob die Unglücklichen aufgerichtet? Die Antwort auf dieſe Frage gibt uns V. 6. Er hat in ihnen das Bewußtſein belebt, daß Gottesfurcht und Unſträflichkeit zuletzt doch oben aufkommen müſſen, daß Gott die Seinen nur zeitlich verlaſſen kann. Bei dieſem Puncte ſetzt Eliphas ein. Warum verzweifelt Hiob? Iſt die Grundlage des Troſtes, womit er Andere getröſtet hat, aufrichtige Gottesfurcht und wahre Unſträflichkeit, bei ihm vorhanden, warum ſollte ſich denn der Troſt, der ſich an den Anderen bewährt hat, nicht auch an ihm bewähren. Aber an dieſer Grundlage, das deutet er leiſe an, wird es eben wohl fehlen. Das iſt allerdings eine ſehr ſcheinbare Argumentation. Aber überſehen wird dabei die große Verzagtheit des menſchlichen Herzens, die nur derjenige erkennt, der ſelbſt im Kreuze geübt iſt und zugleich auch die ſeltne Größe von Hiobs Leiden. Ueberſehen wird auch, daß man relativ vollkommen unſchuldig ſein, und doch weil man ſich aus Mangel an tieferer Sündenerkenntniß in daſſelbe nicht zu finden vermag, durch

daſſelbe ſehr niedergebeugt werden kann. Wer dieſe Sündenerkenntniß hat, wird freilich viel ſtandhafter im Kreuze ſein können, als Hiob ſich bewährt. Statt, wie ſpäter Elihu thut, darauf hinzuweiſen, ſucht Eliphas, dem ſelbſt dieß Bewußtſein fehlt, von Hiob das Geſtändniß einer ſpeciellen Schuld zu erpreſſen, die grade dieß ſpecielle Leiden hervorgerufen. Ohne es zu wollen, legt er jedoch hier ſelbſt ein Zeugniß für Hiob ab. Denn die Leidenden wirkſam tröſten zu können, iſt ja ein Werk des innig mit Gott Verbundnen — das hat hinreichend die jämmerliche Figur gezeigt, in der ſich der Rationalismus am Kranken- und Sterbebette darſtellte — und aus ihrer Tröſtung ſein angelegentlichſtes Geſchäft zu machen, zeigt eine Fülle ſeiner Nächſtenliebe, wie ſie nur dem wahrhaft Frommen eigenthümlich iſt. Die angeborne Selbſtſucht beneidet den Glücklichen und vergißt des Bekümmerten. — כי in V. 5 nimmt man am beſten in der Bedeutung wenn, in der es oft vorkommt, z. B. Pſ. 8, 4. 120, 7. Es gibt die Bedingung an, unter der die Ermüdung bei Hiob eintritt. Da kann כי nicht bedeuten. „Es kommt", nämlich dasjenige, was Andere vor dir erlitten haben. — „Deine Gottesfurcht", V. 6, richtig Michaelis: si modo vera fuit. Eliphas geht auf Hiobs Vorausſetzungen ein und ſucht ihm auf dieſe Weiſe das Ungegründete derſelben anſchaulich zu machen. Deine Furcht ſteht dichteriſch für deine Gottesfurcht. Die Gottesfurcht iſt die Furcht ſchlechthin. כסלה Vertrauen: in dieſer Bedeutung kommt ſonſt nur das Mascul. כֶּסֶל vor, C. 8, 14. In dem zweiten Gliede ſteht das Prädicat voran, um das Subject am Ende deſto ſtärker hervorzuheben. Dieß geſchieht noch beſtimmter durch das dem Subjecte vorgeſetzte ו: und deine Hoffnung, was die betrifft, ſo iſt ſie doch wohl deine Unſchuld. Durch Wege wird der Wandel bezeichnet. Wie die Gottesfurcht auf die Erfüllung der Gebote der erſten Tafel geht, ſo die Unſträflichkeit der Wege auf die zweite. Ein gutes Gewiſſen, das hat ſich in Hiobs früherer Seelſorge an Anderen als ein kräftiges Troſtmittel erwieſen. Wenn er nun troſtlos verzweifelt im eignen Leiden, ſo wird der Grund wohl daran liegen, daß eben das gute Gewiſſen fehlt. Iſt dieß, ſo darf er nicht ferner

Gott anklagen, ſondern er muß in ſeinen eignen Buſen greifen. Das practiſche Reſultat iſt: ſtatt zu murren bekehre dich.

C. 4, 7—11.

Wir haben hier die zweite Hälfte der erſten Dekade. In der erſten war Hiob zu bedenken gegeben, ob er wohl unſchuldig ſein könne, da er ſelbſt ſich für rettungslos verloren halte, hier wird ausgeführt, wer rettungslos verloren gehe, könne nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht unſchuldig, er müſſe ſchuldig ſein.

V. 7. Bedenke doch: wer iſt, der unſchuldig umkam, und wo ſind Rechtſchaffene, welche ausgerottet wurden? V. 8. Wie ich ſah, die Bosheit pflügten und Leid ſäten, die mußtens erndten. V. 9. Von dem Odem Gottes kommen ſie um, und von dem Hauche ſeiner Naſe gehen ſie zu Grunde. V. 10. Das Geſchrei des Löwen und die Stimme des Brüllers und die Zähne der Junglöwen wurden zerſtört. V. 11. Der Leu kommt um ohne Beute, und die Söhne des Löwen zerſtreuen ſich.

Gegen die Argumentation des Eliphas bemerkt Michaelis: aliud est perire, aliud graviter affligi. Eliphas ſetzt voraus, daß der gänzliche Untergang, dem Hiob ſchon ſo nahe zu ſein ſchien, wirklich erfolgen werde — falls er nämlich nicht durch die Bekehrung ein völlig neues ſittliches Fundament lege und eine neue Rechnung mit Gott beginne — und glaubt dieß mit um ſo größerem Rechte zu thun, da Hiob ſelbſt in der Hitze der Anfechtung und in der Mangelhaftigkeit ſeiner Sündenerkenntniß, die ihm den Schlüſſel zu ſeinen Leiden raubte, alle Hoffnung auf eine Wiederherſtellung verloren hat. Der Satz, den Eliphas zu Grunde legt: wahre geiſtliche Rechtſchaffenheit und völliger Untergang ſind unverträglich mit einander und können nie in Verbindung vorkommen, iſt richtig. Statt aber Hiob bei ſeiner Vorausſetzung zu faſſen, hätte Eliphas ihm vielmehr den Freundesdienſt thun ſollen, dieſe Vorausſetzung zu beſtreiten. Er hätte gegen ihn ausführen ſollen, daß oft, wo die Noth am größten, die Hülfe am nächſten iſt, er hätte ihm den rechten Schlüſſel zu ſeinem Leiden darbieten ſollen in Erörterung des Satzes: wen Gott lieb hat, den züchtigt

er. Doch dazu war er nicht im Stande, weil es ihm nicht weniger wie Hiob an der rechten Sündenerkenntniß fehlte.

Das Pron. הוא steht in V. 7 für das Verbum substantiv. und vor אבד ist das Relativ. zu ergänzen, vgl. C. 13, 19. C. 17, 3, also: erinnere dich doch, wer ist ein Unschuldiger der umkam, liefert dir wohl deine Erfahrung ein einziges Beispiel dessen, daß u. s. w. Bei der Geneigtheit des menschlichen Herzens zur Selbsttäuschung war es für Hiob sehr schlimm, wenn er sich Angesichts dieser Aufforderung des Eliphas bloß auf seine eigne persönliche Erfahrung zurückziehen mußte. Nach der Analogie des ersten Gliedes ist vor נכחדו das אשר zu ergänzen. — כאשר in V. 8 weist hin auf die Correspondenz des hier aufzustellenden Erfahrungssatzes mit dem im vorigen Verse behaupteten. Die Erfahrungen an den Rechtschaffenen, von denen im vorigen Verse, und an den Bösen — gehen Hand in Hand und resultiren aus demselben Princip. „Sie ernten es", nämlich die Bosheit und das Unheil, das sie für Andere bereiteten. Beides kommt in seinen Folgen auf ihr eignes Haupt zurück. Der hier aufgestellte Satz kommt auch sonst mehrfach im A. T. vor. So in C. 22, 8 der Proverbien: wer Frevel sät, wird Bosheit ernten, dann in Hos. 10, 13: Bosheit habt ihr gepflügt, Frevel habt ihr geerntet, und in Hos. 8, 7: „Wind säen sie und Sturm werden sie ernten." — Mögen die Bösen für eine Zeit lang glücklich sein, Gottes Strafgericht ereilt sie und bereitet ihnen den Untergang, V. 9. אלוה ist als betont zu denken, in Gott wurzelt die im vorigen Verse dargelegte Ordnung. Daß der Untergang der Bösen dem Odem Gottes und dem Hauche seiner Nase beigelegt wird, bezeichnet die Leichtigkeit, mit der Gottes Allmacht die Beschlüsse seiner Gerechtigkeit ausführt. Gott wirft die trotzigen Empörer, die gegen ihn in hellen Haufen und mit Wehr und Waffen anlaufen, mit einem Hauch zu Boden. — In V. 10. 11 wird der Gedanke bildlich weiter ausgeführt. Ungereimt ist die von Mehreren versuchte eigentliche Auffassung dieser Verse. Wie kann es Eliphas, der im Blicke auf Hiob den Untergang der Bösen von der Gerechtigkeit Gottes ableitet, zu der die unvernünftigen Creaturen in gar keiner Beziehung stehen, wohl einfallen zu sagen, daß

das Gesetz der Vergeltung sich auf die ganze Natur erstrecke und sich namentlich ohne Ausnahme an den Löwen äußere? Das wäre eine Albernheit, für die sich im ganzen A. T. keine Analogie darböte. Das Gebiet der Vergeltung geht grade so weit wie das des göttlichen Ebenbildes. Sie hat die in dem göttlichen Ebenbilde wurzelnde Freiheit zu ihrer Voraussetzung. Der Löwe ist hier vielmehr, wie so oft, z. B. Ps. 58, 7. Ez. 19, 1—9, Bild des Starken und Gewaltthätigen. Die größte irdische Kraft schützt den nicht, über den die göttliche Gerechtigkeit die Vergeltung herbeiruft. Mit dem Gebrüll schreckt der Löwe, mit den Zähnen vernichtet er. Auf die Sache gesehen, bezeichnet Beides die Mittel und Kräfte der Bösen zu schaden. Der Dichter gefällt sich hier in der Zusammenstellung der fünf Hebräischen Löwennamen, wie er in C. 18 alle Namen der Instrumente des Fangens verwendet. Dergleichen Namen der Löwen, meist dichterische Epitheta, hat das Arabische noch ungleich mehr, wie sie zum Theil schon von Bochart in dem Hieroz. zusammengestellt sind. שחל ist poetische Bezeichnung des Löwen, eig. der Brüller. כפיר, der junge Löwe, der schon brüllt und auf Raub ausgeht. Das Verb. נחת kommt in der Bedeutung mit נתץ überein, welches in Ps. 58, 7 vom Ausbrechen der Löwenzähne gebraucht wird. Es findet also hier ein Zeugma statt, indem das Verbum eigentlich nur zu dem letzten Nomen paßt, zu Gebrüll und Stimme daraus nur der allgemeine Begriff des Vernichtens entnommen werden darf. Aehnlich ist Exod. 20, 18, wo das Sehen auch auf solches geht, was nur unter die allgemeine Categorie der sinnlichen Wahrnehmung gehört. — אבד in V. 11 heißt immer umkommen und hat nie die von Delitzsch ihm hier beigelegte Bedeutung: umherirren, die gar nicht einmal paßt, da offenbar der völlige Untergang des Löwen, des Bösen ausgedrückt werden soll. Man kann entweder erklären: von nicht Beute, s. v. a. weil keine Beute ist, oder, wenn man das מן in negativer Bedeutung nimmt: ohne alle Beute. Da das מבלי häufig in der Bedeutung ohne vorkommt, so ist dieß das einfachere. לביא wird häufig von der Löwin verstanden, welche Gallius animalium audacissimum et acerrimum nennt. Allein man hat nirgends Grund לביא von der

Löwin zu verstehen, es ist vielmehr dichterische Benennung des Löwen. Dafür spricht schon die männliche Form, die Löwin ist לְבִיָּא, Ez. 19, 2, und außer andern auch unsere Stelle. Die Löwin will hier nicht passen, denn offenbar sind unter den Söhnen des לביא hier die Kinder des Bösen zu verstehen, auf die sich der über jenen ergangne Fluch nach Exod. 20, 5 noch ausdehnt, so daß sie in Mangel und Dürftigkeit umherirren, vgl. 5, 4. 27, 14. Was das Verhältniß der beiden Verba zu einander betrifft, so wird in V. 10 geschildert, wie den Bösen die Macht genommen wird Anderen zu schaden, in V. 11 wie sie selbst mit ihren Familien zu Grunde gehen. Zu dem: sie zerstreuen sich, bemerkt Ewald fälschlich: „während auch seine Kinder sich zerstreuend und eigne Häuser gründend ihn verlassen." Den Commentar bildet vielmehr Ps. 37, 25: „Ich bin jung gewesen und alt geworden und sah noch nie den Gerechten verlassen, noch seinen Samen nach Brot gehen." Der Vater kommt um, die Kinder zerstreuen sich um das Brot an den Thüren zu suchen. — Was nun den inneren Gehalt der von Eliphas hier ausgesprochenen Behauptung betrifft, so muß, was er hier als Erfahrung gibt, wohl wirklich das Zeugniß der Erfahrung für sich haben; denn wir finden ähnliche Aussprüche als Erfahrungssätze bei allen nicht verthierten Völkern, namentlich auch bei Griechen und Römern, deren Nemesis auf diesem Boden erwuchs: *Ἄτης ἄρουρα θάνατον ἐκκαρπίζεται* sagt Aeschylus in den sieben gegen Theben V. 705 (601). Selbst die mit unerleuchtetem Auge angesehene Geschichte bestätigt die Wahrheit dieser Erfahrungssätze im Ganzen und Großen. In der Regel liegt die Schuld als Ursache des Unglückes bei Völkern und Einzelnen auf der Oberfläche. Resultat geschichtlicher Erfahrung ist, was Fr. von Logau sagt: „Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein, ob aus Langmuth er sich säumet, bringt mit Schärf' er alles ein." Der Irrthum liegt nur darin, daß 1) behauptet wird, jedes einzelne gottlose Individuum treffe der Untergang auf äußerlich sichtbare Weise, was, auch wenn die göttliche Vergeltung mit diesem Leben abgeschlossen wäre, nicht einmal durch die göttliche Gerechtigkeit erfordert würde, da die verstärkte innere Qual ja das äußere Gut

zum vollkommnen Nichtgut machen kann, und daß 2) was viel bedeutender ist, Eliphas von dem an und für sich richtigen Satze eine falsche Anwendung macht, dem Satze, wo Verbrechen ist, da ist schweres Unglück stillschweigend den andern unterschiebt: wo schweres Unglück ist, da ist Verbrechen, und daraus in Bezug auf Hiob lieblose und ungerechte Schlüsse zieht.

C. 4, 12—21.

Eliphas sucht hier Hiob von einer andern Seite beizukommen. Zu dem Bewußtsein der Schuld hatte er ihn vorher durch die Hinweisung auf die Uebereinstimmung seines Schicksals mit dem, was erfahrungsmäßig die Gottlosigkeit treffe, zu führen gesucht. Hier läßt er sich eine göttliche Offenbarung über die Geneigtheit der menschlichen Natur zur Sünde aussprechen. Erkannte, so hoffte er, Hiob diese an, so würde er in sich schlagen und erkennen, was der schlechte Same in ihm für verderbliche Früchte getragen. Auch hier liegt der Fehler nicht in den aufgestellten Sätzen, sondern in der Art der Anwendung auf Hiob. Zur Erkenntniß der menschlichen Sündhaftigkeit sucht auch Elihu den Hiob zu führen, wie denn jede Behandlung von Leidenden und Angefochtenen, die dieß nicht thut, ganz ihr Ziel verfehlen muß. „Warum murren die Leute im Leben also?“ sagt Jeremias, „ein Jeder murre wider seine Sünde.“ Jeder Leidende muß entweder gegen seine Sünde murren oder gegen Gott. Aber während Elihu hieraus die Nothwendigkeit der Straf- und Läuterungsleiden auch für den wahrhaft Gerechten erweist und somit in das Geheimniß des Kreuzes einführt, sucht Eliphas, hierauf gestützt, von Hiob das Bekenntniß einzelner grober Sünden zu erpressen, die er gar nicht begangen. Da aber der Fehler bloß in der stillschweigend gemachten Anwendung liegt, so hat man gar keinen Grund zu der Behauptung, daß nach der Absicht des Verfassers diese Vision für eine von Eliphas erdichtete gehalten werden müsse, wobei mehrere sogar so weit gingen, dieß Gesicht für eine Inspiration des Satans zu erklären. Im Gegentheil, in die Form der Vision wird hier eingekleidet, was auf Grund göttlicher Offen-

barung die heilige Schrift in Gen. 1—11 über die Beschaffenheit der menschlichen Natur lehrt, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an u. s. w. Mit der Sünde selbst ist die Verkennung der Sünde gegeben. Die richtige Ansicht über die Beschaffenheit der menschlichen Natur muß von oben, durch göttliche Offenbarung an den Menschen gebracht werden. — Die Ausführlichkeit, mit der Eliphas die Form der Offenbarung schildert, ehe er ihren Inhalt mittheilt, ist darauf berechnet, bei Hiob denselben heiligen Schauer hervorzurufen, welcher ihn selbst erfüllt hatte, und ihn also auf die willige Annahme des Inhaltes vorzubereiten. Diese Form erinnert übrigens an die in der Genesis erzählten außerordentlichen göttlichen Offenbarungen, C. 15. 20, 3. 28, 12 f. 31, 24 und ist ihnen nachgebildet, wie das ganze besonders in V. 13 b. vgl. mit 1 Mos. 15, 12 hervortritt.

V. 12. Und zu mir stahl sich ein Wort, und es vernahm mein Ohr ein Geflüster von ihm. V. 13. In Gedanken aus Nachtgesichten, da tiefer Schlaf auf Menschen fällt: V. 14. Da ergriff mich Schauer und Zittern, und durchschauerte alle meine Gebeine. V. 15. Und ein Geist geht bei meinem Angesichte vorüber, es sträuben sich die Haare meines Fleisches. V. 16. Er steht und ich erkenne nicht sein Antlitz, eine Gestalt vor meinen Augen, eine leise Stimme höre ich, — V. 17. Ist wohl der Mensch gerechter als Gott, oder reiner der Mann als sein Schöpfer? V. 18. Siehe seinen Dienern traut er nicht, und seinen Engeln legt er Thorheit bei. V. 19. Und nun die Bewohner der Lehmhütten, deren Grund auf Staube ist, die gleich der Motte zermalmt werden. V. 20. Von Morgen zu Abend werden sie zerschlagen, ohne daß jemand darauf achtet kommen sie für immer um. V. 21. Wird nicht ausgerissen ihr Vorzug an ihnen? sie sterben und nicht in Weisheit.

Wir haben hier die zweite Dekade der Rede des Eliphas. Die zehn wird auch hier durch die fünf getheilt, in V. 12—16 die einleitende Beschreibung der Erscheinung, dann in der zweiten Fünfzahl ihre Worte.

Das und, womit der neue Abſchnitt in V. 12 beginnt, weiſt darauf hin, daß ein neues Moment zu den ſchon früher geltend gemachten hinzutritt. דבר iſt nicht ein Gottesſpruch, ſondern man muß bei dem Allgemeinen: ein Wort ſtehen bleiben. Die nähere Beſchaffenheit wird erſt im Folg. enthüllt. „Es ward an mich herangeſtohlen," es kam heimlich und verſtohlen zu mir oder wurde verſtohlen an mich gebracht, ich erkannte nicht deutlich die redende Perſon, ſie redete nicht mit lauter Stimme, ſondern ich vernahm nur ein leiſes Geflüſter. Alle innerlichen göttlichen Mittheilungen ſtehlen ſich gleichſam zu dem Menſchen. Sie kommen nicht zu ihm in dem Marktgetümmel des Lebens, ſondern in der ſtillen Einſamkeit. Sie verlangen ein hörend Ohr und ein ſehend Auge. Nur die Weisheit dieſer Welt macht ihre Stimme laut auf der Gaſſe. שמץ bedeutet nach dem Arabiſchen eine leiſe ſchnell geſprochne Rede. Die Bedeutung Geflüſter iſt auch an der einzigen Stelle, wo es ſonſt noch vorkommt, C. 26, 14 ganz paſſend. Das Geflüſter ſteht dort dem Donner entgegen. יִנָּהֵ֑ iſt Pauſalform für מִנְהּ, wie מֶּנִּי Pauſalform für מִמֶּנִּי C. 30, 10. Pſ. 18, 23, Böttcher, ausführliches Lehrb. der hebr. Sprache §. 489. — „Gedanken aus Nachtgeſichten" in V. 13 ſind Gedanken, welche aus Nachtgeſichten entſtehen. Das zweite Glied gibt die Vulg. richtig: quando solet sopor occupare homines, alſo um Mitternacht. Der tiefe Schlaf erſcheint für die göttliche Mittheilung als der geeignetſte Zuſtand, weil da die Beziehung der Seele auf die Außenwelt am ſtärkſten zurücktritt. Paſſavant über den Lebensmagnetismus 2 A. S. 131 ſagt: Den gewöhnlichen Traum kann man wohl mehr als einen Mittelzuſtand zwiſchen der völligeren Einkehr der Seele, dem tieferen Schlafe, und dem äußeren Leben anſehen. Wenn wir dem Einſchlafen nahe ſind und plötzlich aus ſolchem Halbſchlafe erwachen, ſo bleiben uns meiſt unbedeutende Traumbilder in der Erinnerung. Daſſelbe findet vor dem Erwachen ſtatt. In den Träumen des tiefen geſunden Schlafes ſcheint die Seele dagegen auf eine höhere Weiſe thätig, und alle bedeutſamen Träume mögen grade dieſem Zuſtande, der vom wachen Bewußtſein am entfernteſten liegt, angehören. Der ganze Vers weiſt darauf hin, daß die im Folg. be-

ſchriebne Erſcheinung zwar eine wirkliche iſt, aber nicht eine äußerliche, wie die Erſcheinung, die nach Gen. 18 Abraham zu Theil wurde. Die Schilderung deutet auf eine Erſcheinung im Traume, wie ſie Abraham hatte in Gen. 15, 12 f.: „die Sonne ging unter und tiefer Schlaf fiel auf Abram — da ſprach er zu ihm", und wie ſie nach Num. 12, 6 auch den Propheten zu Theil wurden. Der Vers hängt übrigens eng zuſammen mit dem folgenden: als ich meinen Gedanken im Traume hingegeben, wie Alles um mich her im tiefen Schlafe begraben lag, da ergriff mich. Mehrere meinen dieſer Vers gehe nicht auf Eliphas ſelbſt, ſondern bezeichne nur die gewöhnliche Zeit ſolcher Geſichte, die Geiſterſtunde. Sie meinen, Eliphas habe die Erſcheinung im wachenden Zuſtande gehabt. Richtig iſt nun allerdings, daß hier die allgemeine Situation bezeichnet wird, in der dem Eliphas die ihm ſpeciell angehörende Erſcheinung zu Theil wurde. Dieß zeigt deutlich das zweite Glied: da tiefer Schlaf auf Menſchen fällt. Für die ſpecielle Beziehung auf Eliphas darf nicht die Erwähnung der Geſichte im erſten Gliede geltend gemacht werden. Denn daß bei den nächtlichen Geſichten nicht an eigentliche Viſionen zu denken iſt, zeigt C. 7, 14. 20, 8, wo die nächtlichen Geſichte im Parallelismus mit den Träumen ſtehen. Unrichtig aber iſt, wenn man Eliphas ausſchließen will. Daß mit den übrigen Menſchen auch er als im tiefen Schlafe begraben zu denken iſt, erhellt aus der ſchon angeführten Grundſtelle der Geneſis, dann aus C. 33, 15, wo ebenfalls der tiefe Schlaf als der Zuſtand bezeichnet wird, in dem ſich Gott den Seinen offenbart. — In קראנִי, V. 14, entlehnt קרה begegnen, wie öfter ſeine Form von קרא. Die „Vielheit meiner Gebeine," meine Gebeine ſoviel ihrer ſind, f. alle meine Gebeine. Die Gebeine, die Grundfeſten des Körpers, werden genannt, um das tief Eindringende des Schreckens zu bezeichnen. Er drang mir durch Mark und Bein. Schrecken führt jede Berührung mit der höheren Welt mit ſich. Die tiefſte Urſache dieſer Erſcheinung iſt die menſchliche Sündhaftigkeit, welche durch die Berührung mit der höheren Welt zum lebhaften Bewußtſein kommt: opposita juxta se posita magis elucescunt. Hier iſt an dieſe Urſache um ſo mehr zu denken, da die Worte

der Erſcheinung ſich in der Hinweiſung auf die menſchliche Sündhaftigkeit concentriren. Die Worte enthalten die Ausdeutung des erſten Eindruckes. — רוח in V. 15 erklären Viele Wind mit Berufung auf 1 Kön. 19, 11, welche Stelle aber nicht hieher gehört, da dort der Wind ſymboliſche Bedeutung hat: er bildet die Stürme der Trübſale und Anfechtungen ab. Andere mit der Vulg.: ein Geiſt, vgl. 1 Kön. 22, 21. Dafür ſpricht ſchon die ſeltnere Conſtruction des רוח mit dem Mascul., welche ſich bei dieſer Erklärung leicht aus der Perſonification des Geiſtes erklärt, dann daß im Folg. יעמד ſonſt kein beſtimmtes Subject hat — daß das Subject kein anderes iſt als der Geiſt, erhellt ſchon daraus, daß רוח auch im Vorhergehenden mit dem Mascul. verbunden wurde, יחלף —, wozu noch kommt, daß ſich das Stehenbleiben dort deutlich auf das Vorübergehen hier bezieht. Der Geiſt geht erſt bei dem Schlafenden vorüber, um ihn auf ſeine Nähe vorzubereiten, dann tritt er an ſein Lager heran, eingeladen durch das Verlangen des Eliphas nach der näheren Berührung mit ihm. Der Geiſt bildet den Gegenſatz gegen das Fleiſch zu Ende des Verſes. Das: „über meinem Angeſichte", erklärt ſich aus der liegenden Stellung des Eliphas. — תמונה, V. 16, heißt immer Geſtalt. Die bloße Geſtalt bildet hier den Gegenſatz gegen eine beſtimmte erkennbare Züge darbietende Phyſiognomie, מראה. Bei דממה iſt nach Mehreren das Verb. ſubſtantiv. zu ergänzen: Ruhe ward es oder nachdem es ruhig geworden. Die Ruhe ſteht dann dem leiſen Geräuſche entgegen, welches das Herannahen des Geiſtes verurſacht hatte. Dieſe Erklärung iſt aber gegen die Accente, welche דממה und קול eng verbinden, und gegen 1 Kön. 19, 12. Andere erklären: Säuſeln und Stimme, d. h. eine ſäuſelnde Stimme. Aber דממה heißt nicht Lüftchen, ſondern Schweigen. Das Richtige iſt: Schweigen und eine Stimme, ein Ineinander von Beidem, eine leiſe gedämpfte Stimme, vgl. שמץ in V. 12. Ganz ähnlich 1 Kön. 19, 12: die Stimme eines leiſen Schweigens f. eine leiſe ſchwache Stimme. Die Fut. des Verſes erklären ſich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Die reelle Vergangenheit kann in ſolchen Fällen zur ideellen Gegenwart werden, grade ſo wie bei den Propheten die

reelle Zukunft zur ideellen Gegenwart wird. Scenen der Art, wie die hier beſchriebnen, prägen ſich dem Gemüthe unauslöſchlich ein, ſo daß ſie ſtets präſent bleiben.

Es folgen nun in der zweiten Hälfte der Dekade, V. 17 bis 21, die Worte des Geiſtes, deſſen leiſes Flüſtern Eliphas vernahm. In V. 17 die Theſis, in V. 18—21 die Ausführung oder Beweisführung.

Die Ausleger erklären in V. 17 meiſt: iſt wohl der Menſch vor Gott gerecht? Aus dem מן an ſich kann gegen dieſe Erklärung kein Grund entnommen werden. Man könnte erklären: von Gott aus. Allein da צדק, wenn der Sinn ausgedrückt werden ſoll: vor jemanden gerecht ſein mit לפני conſtruirt wird oder mit עם, C. 9, 2, da צדק mit מן ſonſt und namentlich in unſerm Buche eine Vergleichung einſchließt, ſo muß man nothwendig auch hier erklären: iſt wohl der Menſch gerechter als Gott? Dieſer Sinn iſt hier auch ganz paſſend. Jede Klage über zu hartes Schickſal iſt ja eine Prätenſion, daß man gerechter ſei als Gott, daß man weniger von ihm empfangen als ihm gegeben. Dieſe Prätenſion wird im Folgenden durch die Verweiſung auf die menſchliche Sündhaftigkeit zurückgewieſen. Daß er gerechter ſei als Gott, hatte der Sache nach auch Hiob behauptet. Denn jedes Murren gegen die göttlichen Fügungen ſchließt der Sache nach eine ſolche ungeheure Behauptung in ſich. Die Zurückweiſung derſelben liegt hier ſchon in den Gegenſätzen des Menſchen (אנוש eigentl. der Schwache) und Gottes, des Mannes und ſeines Schöpfers: das Geſchöpf kann unmöglich in irgend einer Beziehung mehr haben als ſein Schöpfer. Im Folgenden wird ſie weiter ausgeführt. Entſcheidend ſind noch für die gegebne Erklärung C. 32, 2, wo der Verfaſſer ſagt: Elihu habe deshalb auf Hiob gezürnt, weil er ſich ſelbſt für gerechter erklärt habe als Gott, und C. 40, 8, wo Gott zu Hiob ſpricht: „willſt du mich verdammen, auf daß du gerecht ſeiſt.“ In dieſen Stellen haben wir gradezu einen Commentar zu der unſrigen. Es iſt die gewichtigſte Inſtanz gegen das Murren im Leiden, daß man dadurch die Prätenſion erhebt gerechter zu ſein als Gott, was nicht anders iſt als das Anſinnen an Gott ſtellen, daß die Plätze gewechſelt wer-

den, daß er den Stuhl verlasse, den er von Ewigkeit eingenommen und uns darauf Platz nehmen lasse. — Der Gedanke in V. 18 hat einige Schwierigkeit. Daß von den Engeln die Rede ist, leidet keinen Zweifel. An Gottes irdische Diener zu denken, erlaubt schon der Gegensatz in V. 19 nicht. Wie kann nun aber diesen eine unvollkommne Heiligkeit beigelegt werden? Man muß vor Allem beachten, daß der Begriff der Heiligkeit in der Schrift unendlich mehr umfaßt, als die bloße Sündlosigkeit, daß sie den selbständigen Besitz der höchsten Vollkommenheit in sich schließt, also in ihrer Vollendung innerhalb des Gebietes des Geschaffnen nicht vorkommt. Der Begriff der Heiligkeit Gottes ist grade der der unbedingten Absonderung von allem Geschaffenen. Daß die Heiligkeit in diesem Sinne den Engeln nicht zukommt, die nur im Verhältniß zu den Menschen den Namen der Heiligen führen, deren Heiligkeit also durchaus nur eine relative ist, erhellt aus der Möglichkeit des Abfalls bei ihnen überhaupt, die durch die Wirklichkeit des Abfalls bei einem Theile außer Zweifel gestellt wird. Wird die Heiligkeit im vollen Sinne genommen, so ist Gott allein heilig, und zwar nicht bloß nach der physischen, sondern auch nach der ethischen Seite, Apoc. 15, 4. In dem dreimal heilig der höchsten Engel, der Seraphim, Jes. 6 ist indirect das Bekenntniß der eignen Unheiligkeit enthalten. Sind sie auf ihre Stufe gesehen vollkommen, so sind sie doch von der göttlichen Stufe aus betrachtet höchst unvollkommen. Wenn Gott wäre wie sie, so würde er nicht der Heilige sein. Hier ist aber nur von den Engeln die Rede, sofern man geneigt sein sollte, sie über ihre Stufe zu erheben und Gott gleich zu stellen. Nur auf ihrer Stufe sind sie Heilige. Augustin sagt treffend, die Engel seien Heilige dei participatione, non comparatione. Indessen wird man sich doch durch diese Bemerkungen kaum vollständig zufriedengestellt finden. Der Ausdruck ist hier und in den Parallelstellen C. 15, 15, wo Eliphas spricht: „siehe seinen Dienern traut er nicht und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen" und C. 25, 5 so stark, daß man wohl die Wirklichkeit des Abfalls in einem Theile der Engelwelt mit hinzunehmen muß. Daß der Ausdruck dieß nicht verbietet, zeigt C. 1, wonach der Satan in-

mitten der Söhne Gottes kommt. Es fehlt auch in der Sternenwelt, welche zu den Engeln in sehr naher Beziehung steht, sich als die Wohnstätte der Engel darstellt, vgl. C. 38, 7, nicht an Spuren eingetretener Zerrüttung. Röper, Prof. der Naturwissenschaften in Rostock bemerkt hierüber in einem Vortrage über den Frieden in der Natur: „Einer ausgeglühten Schlacke ähnlich erscheint durch das Fernrohr der Mond, dürre wie Bimstein ist er nicht einmal mit einer Atmosphäre umgeben und folglich öde und todt wie eine ausgebrannte Stätte. Furchtbare Stürme wüthen in dem Wolkenmeere des Jupiter. Auf dem Mars wechseln wie bei uns Winter und Sommer und überziehen bald den einen bald den anderen seiner Pole mit einer glänzenden Schneedecke. Ein ungeheures Zusammenstoßen oder eine unsere Vorstellungen übersteigende Explosion zersplitterte jenen großen Planeten unseres Sonnensystemes, dessen Stelle jetzt die Trümmersterne Ceres, Juno, Pallas, Vesta und andere mehr einnehmen." Daß man Zerrüttungen dieser Art mit ins Auge fassen müsse, scheint namentlich das תהלה, Thorheit, zu zeigen. — Da die vollkommensten der Geschöpfe Gottes. die Engel, unvollkommen erscheinen im Verhältniß zu seiner Heiligkeit, wie viel weniger werden die auf einer viel niedrigeren Stufe stehenden Menschen vor ihm bestehen können. אף ist immer unser betontes und: Und die Bewohner u. s. w. für und nun gar: wie könnten diese armseligen Creaturen — Schwachheit dein Name ist Mensch — wohl gerechter sein als Gott! Wie sollten sie nicht in Staub und Asche Buße thun, sobald Leiden über sie ergehen! Die Häuser von Lehm sind die sterblichen Körper; solche Häuser sind nicht dauerhaft und leicht der Zerstörung ausgesetzt, also liegt in dem Bilde der Begriff der Vergänglichkeit. Doch wird zugleich hingedeutet auf die Lehre der Schrift von der Bildung des ersten Menschen aus Erde oder Lehm, 1 Mos. 2, 7. 3, 19, hier C. 33, 6, wo Elihu zu Hiob sagt: aus Lehm ward auch ich gebildet. Dasselbe Bild 2 Cor. 5, 1: *ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους.* Plato nannte den Körper *γήϊνον σκῆνος.* „Deren Grund auf Staube ist": das אשר beziehen einige auf die Lehmhütten, die an sich schon gebrechlichen Hütten entbehren des festen Fundamentes, sie sind auf Staub ge-

gründet und dadurch ihr Untergang noch leichter. Ohne Bild: die vergänglichen Körper der Menschen sind dadurch noch mehr Unfällen ausgesetzt, daß sie sich auf der Erde, dem Sitze der Vergänglichkeit und Zerstörung befinden. Besser aber bezieht man אשר auf die Bewohner der Lehmhütten, die Menschen, weil auf diese das Suff. in ידכאום geht: Die Menschen wohnen im Staube, haben einen Körper von irdischem Stoffe, und auf dem Staube. Ihre ganze Existenz hat nur dieß schlechte Fundament. Die arme Erde, die Stätte der Nichtigkeit, wie könnte auf der wohl etwas gedeihen, das sich mit Gott messen kann! Die Erwähnung des Staubes zeigt um so deutlicher, daß der Verfasser die ersten Capitel der Genesis vor Augen hat, vgl. dort 2, 7. 3, 19. „Sie zermalmen sie" steht für: sie werden zermalmt. Ein solcher unbestimmter Gebrauch der dritten Person ist bei Hiob besonders häufig. Ein bestimmtes Subject konnte hier nicht genannt werden. Eliphas denkt an alle Ursachen der Zerstörung zusammen. Auch kam es nicht auf das Wirkende, sondern einzig und allein auf das Bewirkte an. לפני soll hier nach den meisten Auslegern gleich-wie bedeuten und der Sache nach ist diese Erklärung richtig. Sprachlich aber heißt לפני hier wie immer vor, und so lange man sich nicht mit dieser gesicherten Bedeutung auseinander gesetzt hatte, hatten Boulier und Andere Recht, wenn sie diese ganze Erklärung verwarfen. Vor der Motte, coram tinea ist s. v. a., so daß die Motte dabei gleichsam zum Vorbilde, zum Muster dient, nach Mottenweise. Ganz ähnlich steht לפני in 1 Sam. 1, 16: „gib deine Magd nicht vor einer Nichtswürdigen", versetze sie nicht in einen Zustand, der dem einer solchen nachgebildet ist, beurtheile sie nicht nach dem Muster und Maaßstabe einer solchen. Nach Mottenweise ist s. v. a. so unvermerkt und leicht, wie ein Kleid, das von Motten verzehrt wird. Der hier nur angedeutete Vergleich findet sich ausgeführt in C. 13, 28: „wie ein Kleid, das die Motte verzehret." Die Motte ist in der Schrift häufiges Bild der Zerstörung, nicht wie Mehrere hier annehmen, der Vergänglichkeit, wie schon Nolde in der concordantia particularum bemerkt: tinea quoties allegatur, semper agens, Jes. 50, 9. 51, 8. Ps. 39, 12. Schlottmann erklärt: die man der Motte

zum Zermalmen vorsetzt. Aber dabei werden die Motten, die es nie mit den Menschen zu thun haben, immer mit den Kleidern, die dazu eingesetzt sind den Menschen die Vergänglichkeit der Kleiderpracht zum Bewußtsein zu bringen, Matth. 6, 19, Jac. 5, 2, mit den Würmern verwechselt, welche die Mission für den Leib des Menschen haben. Auch ist vom Vorsetzen zum Zermalmen nicht die Rede, sondern vom Zermalmen selbst. — Zu Grunde liegt hier der Satz, daß die physischen und moralischen Eigenschaften eines Wesens sich gegenseitig bedingen, daß vollkommne Heiligkeit nur mit der Allmacht verbunden sein kann, dagegen mit der physischen Schwäche die sittliche Hand in Hand geht, daß es daher thöricht ist, wenn die schwächste unter allen vernünftigen Creaturen, der Mensch, mit dem allmächtigen Gott sich in einen Wettstreit der Heiligkeit einlassen will. Die Richtigkeit dieses Satzes wird dadurch bestätigt, daß der Mensch in Folge seines sittlichen Abfalls zugleich in einen Zustand physischer Schwachheit versetzt wurde, unendlich größer, wie der ihm anerschaffene. Auch wenn der letztere noch fortbestände aber würde es höchst thöricht sein, wenn der Mensch bei einem dann freilich undenkbaren entweder oder in Bezug auf die Heiligkeit — der ganze Conflict hat seine Wurzel ja im Sündenfall — dieselbe für sich in Anspruch nehmen wollte, er der, was er von Heiligkeit hat, nur aus der Gemeinschaft mit Gott empfängt. — Kurz ist des Menschen Leben, V. 20: wie darf nun der Hinfällige und somit Unheilige es wagen mit Gott zu rechten, wie Du gethan, und sich für gerechter zu erklären als er? Muß er nicht, auch wenn die schwersten Leiden ihn treffen, an seine Brust schlagen und ausrufen: Gott sei mir Sünder gnädig. Wie thöricht ist es, von der dunkeln Erde die Sünde in die lichten Räume des Himmels zu versetzen. „Von Morgen zu Abend" ist Bezeichnung der Tagesfrist, nach 1 Mos. 1, und diese bezeichnet einen kurzen Zeitraum. So sagt Hiskias in Jes. 38, 12: „Vom Tage bis zur Nacht", in kurzer Frist, „wirst du mich abfertigen", oder sterben lassen. Der Mensch ist verglichen mit der Ewigkeit Gottes eine Blume, die morgens aufblüht und abends schon verwelkt, vgl. die Grundstelle Ps. 90, 6, welche gegen die Erklärung: den ganzen Tag, ohne Unterlaß, ent-

ſcheidet. יִכָּתֵּו iſt Fut. in Hoph. von כתת, eine Pauſalform mit Verlängerung des Patach in Kametz, Böttcher §. 1149, in Bezug auf das Dageſch in dem כ, Böttcher §. 1123. מבלי משים überſetzt die Vulg.: quia nullus intelligit, weil der Menſch ein ſo elendes Gemächte iſt, daß Niemand ihn der Aufmerkſamkeit und Fürſorge für werth achtet, und er alſo ſeiner eignen Ohnmacht überlaſſen bleibt. Man kann aber auch, und dieß liegt weit näher, מבלי durch ohne erklären, ſo daß die Negation doppelt ausgedrückt wird, wie in unſerm: kein Anderer nicht, ganz ohne, eine Bedeutung, die bei מבלי die gewöhnliche iſt: ohne daß jemand darauf achtet, ſeinen Untergang der Aufmerkſamkeit für werth hält, ſo gering und unbedeutend iſt er. „Man trägt eins nach dem andern hin, wohl aus den Augen, aus dem Sinn.“ Auch der beſten und einflußreichſten wird gar bald vergeſſen. משים iſt Partic. in Hiph., advertere für animadvertere. „Sie kommen auf immer um“, gehen zu Grunde, ohne je wieder in das Erdenleben zurückzukehren. Abſolute Vernichtung wird in keiner Stelle des A. T. gelehrt. — Nach einem mühevollen Daſein wird den Menſchen durch den Tod Alles geraubt, was ſie vor Andern auszeichnete, V. 21: wie könnte ein ſolcher auf fleckenloſe Gerechtigkeit Anſpruch machen, ein ſolcher ſich mit dem heiligen Gott in einen Wettſtreit einlaſſen! Treffend Bouillier: abripitur ipsis quidquid eximium habebant, moriuntur demum, necdum sapientiam edocti. נסע eig. ausreißen bedeutet gewaltſame Hinwegnahme. יתר bedeutet Vorzug, wie in 1 Moſ. 49, 3 und hier C. 22, 20, dann Prov. 17, 7. Das בם, ihr Vorzug in ihnen oder an ihnen, zeigt, daß man nicht an äußere Güter als ſolche zu denken habe, ſondern nur inſofern, als ſie dem Menſchen den inneren Character der Würde geben. Richtig Mercier: quidquid in se eximium habebant. Auch darf man nicht bei den äußern Gütern, Reichthum, Herrſchaft ſtehen bleiben, ſondern man muß alles Uebrige hinzunehmen, wodurch ein Menſch ausgezeichnet wird, imponirende Hoheit, Weisheit, Kenntniſſe. Ewald will unter Beiſtimmung von Hahn unter יתר den Lebensfaden verſtehen, aber das Wort heißt nicht Faden, ſondern Strick. Nach Hirzel und Delitzſch ſoll יתר den Zeltſtrick bedeuten, allein das Wort hat

nicht speciell dieſe Bedeutung und der angenommene Vergleich iſt zu wenig indicirt. Das „und nicht in Weisheit" ſoll nicht etwa einen ſittlichen Vorwurf bilden: ſie ſind unheilbar und beharren in ihren Sünden und in ihrer Thorheit bis zum Tode, ſondern es dient nach dem Zuſammenhange nur zur Schilderung der Niedrigkeit des Menſchen. Das kurze Menſchenleben läßt keine Zeit zu irgend einem befriedigenden Maaße der Weisheit zu gelangen, wie in dem Ausſpruche des Hippokrates: vita brevis, ars longa. Das Gute, was die Menſchen haben, wird ihnen durch den Tod entriſſen und zu dem Beſitze des edelſten Gutes, der Weisheit, läßt ihre Kurzlebigkeit ſie gar nicht gelangen. Und dieſer arme Menſch wollte gerechter ſein als Gott!

C. 5, 1—7.

Nachdem Eliphas in dem von ihm angeführten Gottesſpruche die Heiligkeit Gottes und die Schwäche und daraus reſultirende Sündhaftigkeit der Menſchen einander gegenüber geſtellt, fordert er Hiob ironiſch auf, ſeine Anklage gegen Gott fortzuſetzen, und ſagt ihm, daß es vergeblich, thöricht und verderblich ſei, mit Gott rechten zu wollen. Gott — fährt er fort — verfahre durchaus gerecht. Im Einklange mit der ihm gewordnen Offenbarung zeige auch die Erfahrung, daß den Böſen ſchweres Unglück treffe. Die Sünde und ſomit ihre Folge, das Leid, liege dem Menſchen gar nahe, gehe aus der Schwäche der menſchlichen Natur mit Nothwendigkeit hervor. Der Menſch habe alſo überall ſich ſelbſt, nicht Gott anzuklagen, wenn Leiden ihn treffe. Er habe die Urſache davon nicht in Gott, ſondern in ſich zu ſuchen.

V. 1. Rufe nur, iſt wohl der dir antworte? Und an wen von den Heiligen willſt du dich wenden? V. 2. Denn den Thoren mordet Unmuth, und den Einfältigen tödtet Eifer. V. 3. Ich ſah einen Thoren Wurzel ſchlagend, und verfluchte ſeine Wohnung plötzlich. V. 4. Fern ſind ſeine Söhne vom Heile, und werden zermalmt im Thore und nicht iſt der entreiße. V. 5. Seine Ernte verzehrt der Hungrige und ſelbſt aus Dornen nimmt er ſie, und es trachtet die Schlinge nach ihrem Vermögen. V. 6.

Denn nicht geht hervor aus Staube Bosheit und aus der Erde sproßt nicht Leid. V. 7. Sondern der Mensch ist zu Leide geboren, wie Feuerfunken hochfliegen.

Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl. Diese wird getheilt durch die einleitende zwei und die argumentirende fünf, eine Eintheilung, die auch sonst, namentlich in den Psalmen, neben der andern gewöhnlicheren in 3 und 4 vorkommt. Auf die eine oder die andere von diesen beiden Weisen wird die sieben immer getheilt.

Der Sache nach schließt sich der Anfang von C. 5 an den Schluß von C. 4 durch ein *also* an. Es wird die Anwendung aus der im Vorigen geschilderten Beschaffenheit der menschlichen Natur auf Hiobs unmuthsvolles Klagen gemacht. Da nun also der Mensch nicht gerechter sein kann als Gott, so könne sich auch Niemand, sagt Eliphas, im Himmel und auf Erden der Sache Hiobs, deren schlechte Beschaffenheit aus jener ihm gewordnen Offenbarung hervorgehe, annehmen. Zugleich aber wird das Folgende *eingeleitet*. Das *Rufen* geschieht hier nach dem Zusammenhange, um Hülfe gegen vermeintliches Unrecht zu erhalten, das *Antworten* um Hülfe zuzusagen und sie zu gewähren. Hiobs Hülfsgeschrei findet nirgends einen Anklang, nirgends eine Antwort; Alles wendet sich mit Abscheu hinweg. Er findet nirgends einen Advocaten, der den Proceß: Hiob contra Gott, führen will. Im zweiten Gliede werden speciell die Engel als die genannt, von denen Hiob am ersten Hülfe erhalten könnte — denn sie sind Mittler zwischen Gott und den Menschen C. 33, 23, sie lagern sich rings um die, welche den Herrn fürchten und helfen ihnen aus, Ps. 34, 8, sie sind dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienste für die Gerechten, in jeder guten Sache kann man sich ihres Beistandes getrösten —, aber von denen er in diesem Falle sicher keine Hülfe erhalten werde. Den Namen der Heiligen, den sie später als eine Art von Nom. propr. führen, vgl. Dan. 8, 13, erhalten sie hier mit specieller Beziehung auf den Gegenstand. Weil die Engel *Heilige* sind, können sie nie auf Seiten der unheiligen Menschen gegen den heiligen Gott stehen, der ihnen von seiner Heiligkeit mitgetheilt hat. Sie rufen jedem solchen Ansin-

nen das: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth entgegen. — כי ist auch in V. 2 partic. rationalis. Vergeblich wirst du dich nach Hülfe umsehen, oder: niemand wird dir helfen, denke nur nicht, daß du dich hier des Schutzes der heiligen Engel getrösten kannst, daß auch für deinen Fall Ps. 91, 11. 12 gilt. Denn Untergang ist das Loos dessen, der in thörichter Verblendung es wagt mit Gott zu rechten. Dieser wird im ersten Gliede ein Thor genannt, im zweiten Gliede ein Einfältiger: פתה eigentl. offen, leicht zugänglich, dann einfältig sein. ל kann nicht zur Bezeichnung des Accusativ stehen. Seine Setzung hier erklärt sich aus einer dichterischen Modification der Verbalbedeutung: stulto mortem affert. Ganz ähnlich ist רפא mit ל Jes. 6, 10. In Hiob findet sich stets die Schreibung כעש, in den andern Büchern כעס. קנאה bedeutet an sich nur den Eifer, die Energie, daß es sich von dem Ingrimm über die vermeintliche von Gott erlittene Unbill handelt, ergibt sich aus dem Zusammenhange und dem Parallelismus, wonach an die Energie des Unmuthes zu denken ist. Diese tödtet, d. h. sie ruft Gottes Zorn und Eifer hervor, der dann den Schuldigen vernichtet, ohne daß Jemand im Himmel und auf Erden ihn schützen könnte und wollte. — Eliphas gründet in V. 3 f. den weiteren Beweis für Gottes Gerechtigkeit, mit der er Hiobs Schuld für unzertrennlich verbunden hält, auf seine eigne Erfahrung, die im vollkommnen Einklange steht mit dem, was er durch Offenbarung vernommen, so daß hier eine vollkommne concordia rationis et fidei stattfindet. Nach seiner Erfahrung werde der Frevler bestraft, die Sünde sei der Leute Verderben. אני, ich, steht mit Nachdruck. Eliphas stellt sich als den weisen und erfahrenen Mann dem im vorigen V. genannten Frevler gegenüber. Absichtlich gebraucht er hier אויל, wodurch er im vorigen V. den mit Gott Rechtenden bezeichnet hatte, zur Bezeichnung des Bösewichtes; er will dadurch andeuten, daß zwischen beiden kein Unterschied, der Thor in dem einen, auch ein Thor in dem andern Sinne sei, der thöricht mit Gott Rechtende zugleich in der Thorheit des Lasters befangen, welches um den zeitlichen Genuß der Sünde zu haben, sich in die Gerichte Gottes verwickelt. In dem hier geschilderten Schicksal des Thoren soll Hiob zugleich sein eig-

nes erkennen. „Wurzel ſchlagend“: der Glückliche wird mit einem Baume verglichen, der Wurzel ſchlägt und friſch gedeiht. Nahe verwandt unſerer Stelle iſt Pſ. 37, 35. 36: „Ich ſah einen Frevler, der war trotzig und breitete ſich aus gleich einem Baume grün und tiefgewurzelt. Er ſchwand dahin und ſiehe er war nicht mehr, ich ſuchte ihn und er fand ſich nicht.“ Nach dem durchgängigen Verhältniſſe der Pſalmen aus der Davidiſchen Zeit zu unſerm Buche iſt dieſe Stelle als die Grundſtelle zu betrachten. „Und ich verfluchte ſeine Wohnung plötzlich“: als ich ſpäter zu ſeiner Wohnung kam und dieſelbe zerſtört und fluchbeladen fand, ſo ſprach ich den Fluch darüber aus, der ſie ſchon getroffen hatte, oder ich ſprach Gott ſeinen Fluch nach, ſtimmte demſelben bei: Gott verfluche dich, du Haus der Gräuel, wie er denn gethan hat. Der Sache nach iſt es alſo ſ. v. a.: ich fand ſie verwüſtet. נֹוהּ bezieht ſich auf das ſchnelle und unerwartete Ende des Gottloſen, wodurch die Gelegenheit zur Verfluchung gegeben wurde. Plötzlich, das weiſt wie mit Fingern hin auf die Cataſtrophe, wodurch wie mit einem Schlage Hiobs Glück zu Boden geworfen wurde, auf Chaldäer und Sabäer, Blitz und Sturm. — Nicht bloß ihn trifft die Strafe ſeiner Schandthaten, ſondern auch ſeine Nachkommen, V. 4, ſo energiſch iſt die göttliche Gerechtigkeit, vgl. was bereits in Bezug auf die Söhne des Löwen zu C. 4, 11 bemerkt wurde. יִדְכְּאוּ, ſie werden zermalmt, leiden Unrecht, werden ſchwer bedrückt, iſt Hithp. mit aſſimilirtem ת. Dieſelbe Form findet ſich in C. 34, 25 in der Rede des Elihu. Das Hithp. überhaupt findet ſich nur in dieſen beiden Stellen und zwar beide Male in paſſiver Bedeutung. „Im Thore“ das iſt ſ. v. a. vor Gericht. In den Thoren war der Ort der Geſchäfte und namentlich ſaßen dort die Aelteſten um Recht zu ſprechen, 5 Moſ. 22, 15. 25, 7. Ruth 4, 1. 2. Ganz ähnlich iſt Prov. 22, 22: „Du ſollſt keinen Elenden im Thore zermalmen.“ „Und iſt nicht der entreiße“: הַצִּיל heißt an ſich nicht retten, ſondern entreißen, ἁρπάζειν, vgl. zu Joh. 10, 28. Die Grundſtelle iſt 5 Moſ. 32, 39. Niemand will ihre Sache führen, niemand ſie gegen die Ungerechtigkeit vertheidigen. Das menſchliche Unrecht iſt hier zugleich göttliche Rechtsübung und dieſe göttliche Seite wird hier

allein ins Auge gefaßt. Die Söhne des Bösen sind hier zugleich als Genossen seiner Gesinnung und Schuld zu betrachten. Wären sie nicht aus demselben sittlichen Holze wie der Vater, so würde sich die Energie der göttlichen Gerechtigkeit nicht dadurch bethätigen, daß sie in die Gemeinschaft der Strafe mit ihm verwickelt werden. Das menschliche Gericht soll nach 5 Mos. 24, 16 die Söhne nicht wegen der Missethat der Väter strafen, weil der sittliche Zusammenhang nur für Gottes Augen offen liegt, der Herzenskündiger allein weiß, ob der Zusammenhang der Gesinnung stattfindet, welche die Grundlage der Gemeinschaft der Strafe bildet. In der Regel fällt der Apfel nicht weit vom Stamme, aber die Buße kann die Regel durchbrechen und den Sohn von dem gottlosen Vater loslösen. — Alle seine Habe wird ihm entrissen und alle Vorsicht, die er anwendet sie zu schützen, hilft ihm nicht, V. 5. אשר ist hier nur Zeichen der Relation und dient zur Verbindung des Satzes mit dem Vorigen. Der Hungrige wird genannt, um den Gedanken auszudrücken, daß man, um ungestraft sich ihres Eigenthums bemächtigen zu können, keinen anderen Anspruch zu haben braucht als den Hunger. Durch die Dornen wird hier ein aus Dornen bestehendes Gehege bezeichnet. Zu oder bis aus den Dornen steht für selbst aus den Dornen. Im Sinne der Steigerung findet sich אל auch in C. 3, 22. צמים ist sehr verschieden erklärt worden. Die scheinbar leichteste Erklärung ist es mit fast allen alten Uebersetzungen und einigen jüdischen Auslegern als gleichbedeutend mit צמאים, Durstige zu nehmen, ein Plural, der freilich im ganzen A. T. nur einmal, in Ps. 107, 5 vorkommt. Alsdann haben wir einen guten Parallelismus, auch ist das Verbum שאף, nach etwas lechzen, verlangen, vgl. 7, 2, dann wohl passend. Gegen diese Erklärung entscheidet nicht der Singul. des Verbi, da wenn das Verbum wie hier voransteht, der Redende zuweilen die bestimmte Person noch nicht so scharf ins Auge faßt. Doch ist schon der Singular nicht ohne Bedeutung und ganz entscheidend ist, daß צמים grade so geschrieben wie hier in C. 18, 9 in der Bedeutung Schlinge vorkommt. Danach wird man erklären müssen: „und es trachtet die Schlinge nach ihrem Vermögen." In beiden Stellen ist die

Schlinge bildliche Bezeichnung des Verderbens, das den Bösen in ihrem Glücke auflauert. Dazu kommt, daß das Bild der Schlinge überhaupt im A. T. und speciell in unserm Buche ein sehr gewöhnliches ist. Namentlich kommt die Schlinge oder Falle unter den verschiedensten Namen in den Schilderungen des Unterganges der Bösen durch die Freunde vor. Mit Recht bemerkt Schlottmann, ein neues Bild erscheine hier schöner, als der strenge Parallelismus von Hunger und Durst. Das Suff. plur. in חילם bezieht sich auf den Bösen als eine reale Vielheit unter sich befassende ideale Person. In V. 4. 5 ist nicht mehr wie in V. 3 von einem einzelnen Individuum die Rede, sondern von dem Bösen als idealer Person und auch schon in V. 3 wird der Einzelne als Repräsentant der Gattung angesehen. — Solches Schicksal, fährt Eliphas in V. 6 fort, kann nicht Wunder nehmen. Denn dem sündigen Menschen liegt die Sünde und somit auch ihre Folge das Leid gar nahe. כי bezieht sich auf den der vorhergehenden Schilderung zu Grunde liegenden Satz: die Sünde ist der Leute Verderben. Begründet wird derselbe, indem hingewiesen wird auf die tiefe Geneigtheit der menschlichen Natur zu sündigen. Wird diese erkannt, so bedarf es für das Leiden keines andern Erklärungsgrundes als der Sünde. Man wird dann gar nicht ferner veranlaßt sein an etwas so Barockes, wie Ungerechtigkeit von Seiten Gottes zu denken. Das Hervorgehen aus der Erde bezeichnet, wie der Gegensatz des angeboren seins im folgenden Verse zeigt, die Aeußerlichkeit des Verhältnisses, die Zufälligkeit des Entstehens, wie der Rationalismus eine solche Lehre von der Sünde hat: er leitet sie ab aus dem schlechten Beispiel, Verführung, schlechter Erziehung, Druck der materiellen Lage und ähnlichen Aeußerlichkeiten. Das Hervorgehen aus dem Staube und aus der Erde wird zuerst geläugnet in Bezug auf die Sünde, dann in Bezug auf das Leiden, die Folge derselben. און eigentl. Nichtigkeit, dann Schlechtigkeit hat in unserm Buche nie die Bedeutung des Elendes, sondern kommt immer im sittlichen Sinne vor und muß daher auch hier so genommen werden. עמל steht nie von dem Leide, das man Andern anthut, immer von dem Elende, das man selbst erleidet. Die Sünde und ihre Begleiterin das

Leid haben ihre tiefen Wurzeln im Inneren des Menſchen. Nur wer die Sünde als eine Bagatelle, peccatilio, als etwas der menſchlichen Natur eigentlich Fremdes, von außen Angeflogenes betrachtet, kann ſich über das Leiden wundern oder darüber murren. Wer die menſchliche Natur nimmt, wie ſie iſt, wird wenn Leid ihn trifft, in aller Demuth ſprechen: humani nihil a me alienum puto und ſtatt zu murren, Buße thun in Staub und Aſche. Den faulen Fleck bei Hiob, den geheimen Pelagianismus, wie er immer mit dem Hochmuth und dem Tugenddünkel Hand in Hand geht, trifft Eliphas wirklich. Aber er irrt darin, daß er Hiob für einen Sünder vor allen Anderen, namentlich vor ſich ſelbſt hält. Dagegen mußte ſich Hiobs Gewiſſen empören. Das Wahre in der Rede des Eliphas gewinnt erſt dann überzeugende Kraft, nachdem es Elihu von der falſchen Beimiſchung befreit hat. — כי kündigt V. 7 als Begründung des vorigen an. Der hier ausgeſprochne Satz, daß das Leiden in der Natur des Menſchen gegründet ſei, begründet den vorigen, daß es ihm nicht zufällig von außen her angeflogen komme. Wir ſetzen nach einer andern Auffaſſung des Verhältniſſes in Fällen wie dieſer das ſondern. Zum Leiden iſt der Menſch geboren, inſofern er gleich bei der Geburt die ſündige Anlage mit auf die Welt bringt, die dann in wirkliche Sünden ausſchlägt, welche die Leiden zur nothwendigen Folge haben. Zum Leiden iſt nach Vergleichung des vorigen Verſes ſ. v. a. zur Bosheit und ſomit zum Leiden. Zu vgl. iſt das: „wie kann ein Reiner von einem Unreinen kommen? auch nicht einer", in C. 14, 4 und das: „ſiehe in Miſſethat ward ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter", in Pſ. 51, 7, dann auch hier C. 11, 12, wo auf Grund der mit Sünde behafteten erſten Geburt die Neugeburt verlangt wird. Ueber die Form יִוָּלֵד ſ. יִוָּלֵד Böttcher §. 905. Wie die Sünde und alſo das Leid ein unzertrennlicher Begleiter der menſchlichen Natur ſei, das erläutert Eliphas im zweiten Gliede durch eine Vergleichung, die ohne äußerlich als ſolche bezeichnet zu ſein durch das bloße ו loſe angereiht wird. Die Vergleichung iſt die: zu ſündigen und demgemäß zu leiden, iſt ebenſo ſehr eine nothwendige Eigenthümlichkeit der menſchlichen Natur in ihrem

gegenwärtigen Zuſtande, wie es zur Eigenthümlichkeit der Feuerfunken gehört hoch zu fliegen, oder beſſer: wie die Flamme nicht ohne hoch fliegende Funken gedacht werden kann. Das Sündigen gehört der menſchlichen Natur ebenſo an, wie dem Feuer Funken zu ſprühen. Die auf 1 Moſ. 3 und 4 und 5, 3 ruhende Lehre von dem angebornen Verderben wird ſchon hier ausgeſprochen und noch deutlicher ſpäter. רשף heißt Flamme, nichts Anderes. In Pſ. 76, 4 ſind die Flammen des Bogens ſeine glänzenden blitzenden Pfeile. Die Söhne der Flamme ſind die Funken. Die innige Zuſammengehörigkeit von Flamme und Funken wird eben durch dieſe Bezeichnung ausgedrückt. Sie machen hoch das Fliegen für: ſie fliegen hoch.

Der Abſchnitt zerfällt nach der gegebnen Erklärung in drei Theile. 1) Die Anwendung der durch die Erſcheinung gewordnen Offenbarung auf Hiob und zugleich die Einleitung zu dem ganzen zweiten Theil der Rede, V. 1. 2. 2) Der Zuſammenhang von Schuld und Strafe nach des Eliphas Erfahrung in V. 3—5. 3) Die Deduction dieſes Zuſammenhanges aus der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, nach der der Gedanke an die Sünde als Urſache des Leides gar nahe liegt, V. 6 u. 7.

C. 5, 8—16.

Da nun, ſagt Eliphas, deine Klagen ſo ungerecht ſind, da du Gott das aufbürdeſt, deſſen Urſache du in dir ſelbſt ſuchen ſollteſt, ſo kann ich dir keinen andern Rath geben, als daß du dich demüthig zu Gott wendeſt und dich ihm auf Gnade oder Ungnade ergibſt. Er verdient wohl ſolche Unterwerfung, denn er iſt groß und gut. Seine Allmacht wirkt nicht, wie du wähnſt, ohne Wahl, ſondern ſie ſteht im Dienſte ſeiner Gerechtigkeit, bringt Heil der wehrloſen Unſchuld und Verderben der mächtigen Bosheit.

Nachdem Eliphas Hiob im Vorhergehenden gezeigt, wer er ſelbſt, zeigt er ihm jetzt, wer Gott iſt. V. 8 und 9 bilden die Einleitung. Die Schilderung der Größe und Güte Gottes vollendet ſich in der Siebenzahl, getheilt durch die fünf und zwei.

V. 8. Ich aber würde ſuchen nach Gott, und dem Höchſten heimſtellen meine Sache. V. 9. Der Großes thut unerforſchlich, Wunderbares ohne Zahl. V. 10. Der Regen gibt auf die Fläche der Erde, und Waſſer ſendet auf die Gaſſen. V. 11. Daß er verſetze Niedrige in die Höhe, und Trauernde werden hoch im Heile. V. 12. Er vernichtet die Gedanken der Liſtigen, und nicht ſchaffen ihre Hände Einſicht. V. 13. Er fängt Weiſe in ihrer Liſt, und der Rath der Verkehrten wird übereilt. V. 14. Bei Tage ſtoßen ſie auf Finſterniß, und wie bei Nacht taſten ſie im Mittag. — V. 15. Und er errettet von dem Schwerte, von ihrem Munde, und von der Hand des Starken den Dürftigen. V. 16. Und es hat der Geringe Hoffnung, und die Bosheit verſchließet ihren Mund.

Wäre ich an deiner Stelle, V. 8, ich würde klüger handeln, wie du jetzt thuſt. Anſtatt mit Gott zu rechten, würde ich mich ihm demüthig unterwerfen. Das iſt das Rechte, wenn der Hinfällige, der Sünder, es mit dem Allmächtigen, dem Gerechten zu thun hat. Das Gott ſuchen — דָּרַשׁ eigentl. ſuchen nach Gott hin, mit אֶל nur hier und Jeſ. 11, 10 — mit ſehnlicher Ausſtreckung der Seele zu ihm, mit gänzlicher Hingabe und demüthiger Bitte um Belehrung und Bekehrung, Vergebung und Heil, ſteht entgegen der Stellung, welche Hiob jetzt einnahm, da er in ſich ſelbſt blieb, ſich trotzig Gott als eine zweite ſelbſtändige und ebenbürtige Macht gegenüberſtellte. „Und ich würde zu Gott hin legen meine Sache", das iſt concis geſagt für: ich würde ſie zu Gott richten und bei ihm niederlegen. דִּבְרָה gleichbedeutend mit דָּבָר, Sache. Hiob ſprach ſich eine ſelbſtändige Cognition über ſeine Sache zu. Eliphas dagegen räth ihm rückſichtsloſe Uebergabe, ein Darangeben aller Anſprüche, Uebernahme jeder Schuld, deren Gott ihn durch das ihm auferlegte Leiden zeiht. Die Sache Gott übergeben iſt nach der Anſchauung des Eliphas ſich ſchuldig bekennen. Denn es handelt ſich um eine res judicata, das unermeßliche Leid beweiſt eine ſchwere Schuld. Die beiden Namen Gottes El und Elohim, auf ſeine unbedingte Superiorität hinweiſend, das zweite in ſeiner Pluralform die Steigerung des erſten, enthalten ſchon die Andeutung der Begründung des Rathes, die

dann im Folgenden weiter ausgeführt wird. Das Dunkel der murrenden Seele sollte schon durch diese beiden hellen Fackeln erhellt werden. — Eliphas motivirt in V. 9 seinen Rath durch die Hinweisung auf Gottes Größe und Herrlichkeit, deren Verkennung er Hiob Schuld gibt, und zwar im Allgemeinen mit Recht, da jedes Murren, jede Ungeduld ein Angriff gegen dieselbe ist und nur da aufkommen kann, wo sie dem Gemüthe entschwunden ist. Wer Gottes Herrlichkeit wahrhaft erkennt, der kann im Leiden nicht murren, sondern nur loben und danken. Der Fehler war nur der, daß Eliphas unvermögend war den Stein des Anstoßes zu beseitigen, der es Hiob unmöglich machte der Anerkennung von Gottes Herrlichkeit practisch Folge zu geben, daß er nicht, wie später Elihu Hiobs Leiden unter die rechte Beleuchtung zu stellen vermochte. Erst nachdem dieß geschehen, konnte seine Instanz zu rechter Bedeutung gelangen. Was unter dem Großen und dem Wunderbaren zu verstehen sei, zeigt die Ausführung im Folgenden. Es sind die Thaten der göttlichen Allmacht und besonders der Güte und Gerechtigkeit. Die ersteren zwar erkannte Hiob wohl an, aber er gab dieser Erkenntniß nicht die nothwendige Folge. Es war nur eine äußerliche und todte Anerkennung. Wo die göttliche Allmacht lebendig anerkannt wird, da kann die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit nicht fehlen. Denn die höchste Macht hat die höchste Gerechtigkeit zu ihrer unzertrennlichen Begleiterin. Gottes Güte und Gerechtigkeit aber war Hiob auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen ganz verdunkelt worden. Es folgt nun die Siebenzahl der Schilderung der göttlichen Herrlichkeit. — Der Regen als eine der größten Wohlthaten Gottes, besonders im heißen Oriente, steht in V. 10 als individualisirende Bezeichnung des Segens überhaupt, der Bezeugungen der Güte Gottes, wodurch er die Betrübten und Elenden aufrichtet. Dieß erhellt aus der Verbindung dieses Verses mit dem folgenden, und aus dem Gegensatze in V. 13. 14, wo dem Regen und Segen der Unsegen entgegengestellt wird. Es ist nur ein Schritt zwischen unserer Stelle, wo der Regen individualisirende Bezeichnung des Segens ist, und andern, wo er gradezu als Bild des Segens vorkommt, wie Ps. 68, 10: „Einen Regen von Gaben sandtest

du, Gott, dein Erbtheil, das ermüdete, du ſtärkteſt es", Jeſ. 44, 3: „Ausgießen will ich Waſſer auf den Durſtigen und Regen auf das Dürre, ausgießen meinen Geiſt auf deinen Samen, und meinen Segen auf deine Sproſſen." חוצות hat immer die Bedeutung Gaſſen, Straßen. In Prov. 8, 26 kommen die Gaſſen nach dem ſich in ihnen ergehenden Gewoge lebendiger Weſen in Betracht. „Gott hat gemacht Erde und Gaſſen", ſ. v. a. die Erde und was ſie füllt. Die Bedeutung Fluren, die mehrere Ausleger hier annehmen, iſt bloß aus dem Zuſammenhange errathen, durch den ſie in Wahrheit nicht erfordert wird. Man hat, wie der folgende Vers zeigt, an Elende zu denken, deren verſchmachtende Zunge durch einen reichlichen Regen erquickt wird, vgl. Jeſ. 41, 17. 18: „Die Elenden und die Armen ſuchen Waſſer und es iſt nicht, ihre Zunge verſchmachtet vor Durſt, ich der Herr will ſie erhören, ich der Gott Iſraels ſie nicht verlaſſen. Oeffnen will ich auf den Kahlhöhen Ströme" u. ſ. w. Der Durſt bezeichnet nicht ſelten die Heilsbedürftigkeit, z. B. in Jeſ. 55, 1. לשום in V. 11 kann nur bedeuten: ut ponat, collocet und unberechtigt iſt die Verwandlung des Infinitiv mit ל in das Verbum finitum. Richtig S. Schmid: docetur intentio et finis operis divini in v. 10. Regen und Segen haben den Zweck die Elenden zu erquicken und ſie aus ihrer traurigen Lage zu befreien. Die Niedrigen, שפלים — das Deutſche ſchofel iſt Jüdiſchen Urſprunges — ſind die Herabgekommenen und Unterdrückten, die hier als die unſchuldig Leidenden, die Gerechten zu denken ſind. Die Verſetzung auf einen hohen Ort, in einen glücklichen Stand, geſchieht eben durch den Regen oder die Segenſpendung. קדר ſchmutzig ſein, dann weil die Trauernden sordido habitu einhergingen, trauern. ישׂי iſt Accuſativ der näheren Beſtimmung: ſie ſind hoch in Bezug auf Heil für: ſie befinden ſich in Folge des Regens in hohem Glücke. Die Erklärung: ſie ſteigen zum Glücke, ישׂי Accuſativ wie er bei den Verben der Bewegung ſteht, iſt bedenklich, weil שגב hoch ſein bedeutet und nicht ſteigen, vgl. das Hiph. hoch handeln, ſich als einen hohen zeigen C. 36, 22. — Gottes Herrlichkeit zeigt ſich nach V. 12, wie in der Segnung der unſchuldig Leidenden, ſo auch in der Vereitelung der Rath-

schlüsse derer, die auf ihre eigne Kraft vertrauend Böses im Schilde führen. Daß diese verderbende Thätigkeit mit der im Vorhergehenden geschilderten rettenden eng zusammenhängt, zeigt V. 16. Die Gerichte über die Gottlosen sind Mittel der Rettung für die von ihnen bedrängten. מפר Part. Hiph. von פרר, welches wie das verwandte פור in Hiph. zu nichte machen, vereiteln bedeutet. In der Form פרר kommt das Verbum bei Hiob immer vor, nie in der Form פור. תושיה, ein bei Hiob öfter vorkommendes Wort, bezeichnet immer Klugheit, nie Glück. Hier soll es nach Mehreren Rathschluß bedeuten, allein das ist wieder aus dem Zusammenhange gerathen, in den die gesicherte Bedeutung Klugheit sogar besser paßt: die Klugheit im Parallelismus mit der List im ersten Gliede und im folgenden Verse. Die Klugheit geht gleichsam ein in das, was aus ihr hervorwächst. Richtig Seb. Schmid: quod sapienter ab illis contra humiles institutum fuit. Die größte fleischliche Klugheit wird zu Schanden, wenn Gott den Kampf gegen sie übernimmt. Wie würde es aussehen auf dieser Erde, wenn nicht hoch über den Klugen dieser Welt ein unendlich Klügerer thronte! Auf bloßem etymologischen Rathen beruht die Erklärung Hirzels u. A.: Wirkliches. — Die Weisen in V. 13 sind nicht etwa solche, die sich weise dünken, sondern die sich wirklich in dem Besitze der höchsten natürlichen Weisheit und Klugheit, Apgsch. 7, 22. Jak. 3, 15, befinden. Er fängt sie in ihrer List, nach Mehreren: er bewirkt, daß die Pläne, die sie zum Verderben Anderer ausgesonnen haben, ihnen selbst zum Verderben gereichen. So Grotius: suis eos retibus capit, suis jugulat gladiis. Danach wäre ב das ב instrum. Besser aber: in ihrer List oder in ihrem Listigsein, in astute agendo eorum. Er fängt die Weisen nicht etwa, wenn ihre Weisheit sie verläßt und sie einen dummen Streich machen, sondern grade dann, wenn sie den höchsten Gebrauch von ihr machen. ערמם ist entweder Subst., עָרֵם, sonst nur in der weiblichen Form ערמה, oder Infinit. Kal. Paulus führt diese Stelle in 1 Cor. 3, 19 an und zwar nicht nach den LXX, sondern in einer genauen Uebersetzung aus dem Grundtexte: *γέγραπται γὰρ ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν.* נחלים übersetzen die LXX

πολύπλοκοι. Es kommt von פתל drehen, Gedrehte ſoll nach dieſer Auffaſſung ſoviel ſein als Verſchlagene. Allein die Wurzel ſteht nie von der Liſt, immer vielmehr nach dem Vorgange von 5 Moſ. 32, 5 von der Verkehrtheit, nicht gedreht, ſondern verdreht, vgl. beſonders Prov. 8, 8, und dieſe Bedeutung iſt auch hier beizubehalten: der Verkehrten, ungeachtet ihrer Liſt. Der Rath wird übereilt, ſo fein ſie ihn überlegt, ſo geſchickt ſie ihn ausgedacht haben, ſo wird doch durch Gottes plötzliche und ungelegne Dazwiſchenkunft ihnen ein Strich durch die Rechnung gemacht, ehe ſie ihn zur Ausführung gebracht haben. — Gott verwirrt die Verkehrten nach V. 14 alſo, daß ſie ſich gar nicht zu helfen, gar keinen Ausweg zu finden wiſſen. Wo für Andere Licht iſt, wo ſelbſt die Einfältigen gar keine Schwierigkeit treffen, da iſt für ſie Finſterniß, da wiſſen ſie ſich gar nicht zu helfen, gerathen in Schwierigkeiten, aus denen ſie ſich nicht retten können. „Gleich der Nacht" concis für: wie es in der Nacht geſchieht. „Sie taſten", nämlich um ſich zurecht zu finden. Das Bild iſt von einem Blinden hergenommen. „Im Mittag", zur Zeit, wenn die Sonne am hellſten leuchtet, der Sache nach in Verhältniſſen, die gar keine Schwierigkeiten darbieten würden, wenn nicht Gottes Fluch auf ihnen laſtete. Der ganze Vers ruht auf 5 Moſ. 28, 29, wo es von dem Gottloſen heißt: und du taſteſt am Mittag wie der Blinde taſtet in der Finſterniß. — In V. 15 iſt מפיהם Erklärung des מחרב, von dem Schwerte, d. h. von ihrem Munde. Schwert wird die zum Verderben abzielende Rede genannt, weil ſie wie ein Schwert verwundet. Parallel iſt Pſ. 55, 22: „ihre Worte ſind weicher als Oel und ſind doch bloße Schwerter", Pſ. 59, 8: „Schwerter ſind auf ihren Lippen", Pſ. 57, 5: „deren Zunge ſcharfes Schwert." Es iſt nicht an Verhöhnungen zu denken, ſondern an falſche Anklagen und überhaupt Worte, die unmittelbar auf das Verderben abzielen. Mit Ewald die Lesart zu ändern iſt gar kein Grund vorhanden. Mund und Hand als die beiden Hauptwerkzeuge der Bosheit werden oft mit einander verbunden. Gleich in V. 20 kommt die Geißel der Zunge vor. So wie der Starke den Nebenbegriff des Gewaltthätigen hat, ſo der Dürftige den Nebenbegriff des unſchuldig Leidenden.

Dieſer Nebenbegriff liegt aber nicht ſowohl in den Worten ſelbſt als vielmehr im Zuſammenhange. V. 15 und 16 reſumiren den Inhalt der fünf vorhergehenden Verſe. — דל in V. 16 eigentlich der Dünne, dann der Geringe iſt nach Zuſammenhang und Gegenſatz der unſchuldig Leidende. עוֹלָתָהּ, volle tönende dichteriſche Form für עוֹלָהּ contrahirt aus עַוְלָהּ (Böttcher §. 615 d.) bezeichnet die Bosheit ſofern ſie in den Böſen, die gleichſam die leibhaftige Bosheit ſind, zur Erſcheinung kommt. „Sie zieht den Mund zuſammen", ſie verſtummt, ſie wagt es nicht ferner den Unſchuldigen anzugreifen und iſt nicht länger dazu im Stande. Dieß letzte Glied findet ſich mit einer leiſen Veränderung, Beſeitigung der ungewöhnlichen Form עולתה in Pſ. 107, 42 wieder. Der Pſalm iſt aus der erſten Zeit der Rückkehr aus dem Exil und enthält auch ſonſt Vieles, was auf unſerem Buche, ſo wie auch auf den Weiſſagungen des Jeſaias ruht. Die Berührung kann um ſo weniger zufällig ſein, da Pſ. 107, 40 auf C. 12, 21. 24 unſeres Buches zurückweiſt.

Eliphas gründet alſo in dieſem Abſchnitt die Nothwendigkeit der unbedingten Uebergabe an Gott, mit Verzichtung auf alles Rechten und Murren, auf Gottes Größe, ſeine allmächtige Gerechtigkeit, wie ſie ſich in der Weltregierung, der Errettung kundgebe, die er den bedrängten Gerechten, dem Sturze, den er den Böſen bereite und vor dem keine Klugheit und Macht ſie zu ſchützen vermöge. Angeſichts dieſer großartigen Thatſachen muß die polemiſche Stellung, welche Hiob gegen Gott einnimmt, als recht erbärmlich erſcheinen. Der Verdunkelung der Gottesidee, wie ſie bei Hiob ſtattgefunden, ſtellt Eliphas die wahre Gottesidee in ihrer geſchichtlichen Bezeugung entgegen. Ohne daß dieſe in der Seele wieder lebendig geworden, iſt keine Buße möglich. Ihre Angelpunkte ſind wahre Selbſterkenntniß und wahre Gotteserkenntniß. In der Schilderung des Unterganges, den Gott dem Böſen bereite, wird übrigens wieder auf Hiobs Schickſal gedeutet. Dieſer ſollte ſich fragen, ob nicht grade was ihn an Gott irre machte, ein recht deutlicher Beweis ſeiner Herrlichkeit ſei. Das war die ſchwache Seite bei Eliphas. Er konnte Hiobs Leid nur als die verdiente Strafe ſeiner Bosheit betrachten. An dieſer Schwach-

heit ging die Sache der Freunde zu Grunde. Sie machte das Auftreten Elihus nothwendig.

C. 5, 17—27.

Eliphas baut hier fort auf dem im vorigen Abschnitte gelegten Grunde. Ist Gottes Gerechtigkeit erst gegen Hiob gesichert, so entsteht nicht bloß die im vorigen Abschnitte gestellte Anforderung der Unterwerfung, es muß auch die Buße, die Aenderung der Lebensrichtung, durch die er aus dem Kreise der Feinde Gottes in den seiner Schützlinge eintritt, für ihn ein sicherer Weg zum Heile sein. Wenn du, sagt er, durch dein Leid zur Erkenntniß deiner Sünde geführt wirst, wenn du dich zu Gott wendest und ihn um Vergebung bittest und ein neues Leben in Gerechtigkeit beginnst, so wird dein Leid für dich zur Quelle reichen Glückes werden. Dann wird er vor allem Unglück dich schützen, von allen Uebeln dich befreien und mit Wohlthaten dich überhäufen. In der Anforderung der Buße gehen Eliphas und Elihu Hand in Hand. Der Unterschied ist: Eliphas verlangt, daß Hiob sich als Verbrecher erkennen soll, was er nimmer konnte, dagegen Elihu verlangt die Anerkennung der Sündhaftigkeit, mit der auch der Gerechte behaftet ist, Abthun des verderblichen Rostes des Tugendstolzes und der Selbstgerechtigkeit, mit dem Hiob wirklich behaftet war und wodurch die Züchtigung herbeigeführt war.

Von den elf Versen des Abschnittes bildet der letzte den Schluß, nicht bloß dieses Abschnittes, sondern der ganzen Rede. Die Dekade wird durch die fünf getheilt. Mit dem Stichworte תּוֹ, womit die erste Hälfte schließt, beginnt die zweite.

V. 17. Siehe glücklich der Mensch, den Gott züchtigt, und die Zurechtweisung des Allmächtigen verschmähe nicht. V. 18. Denn er verwundet und verbindet, er schlägt und seine Hände heilen. V. 19. In sechs Nöthen wird er dich erretten, und in sieben wird kein Böses dich treffen. V. 20. In Hungersnoth errettet er dich vom Tode, und im Kriege aus des Schwertes Händen. V. 21. Bei der Geißel der Zunge wirst du verborgen sein, und fürchte dich nicht vor Verwüstung wenn sie kommt.

V. 22. Der Verwüstung und des Mangels wirst du lachen, und vor dem Lebendigen der Erde mögest du nicht dich fürchten. V. 23. Denn mit den Steinen des Feldes bist du im Bunde, und das Lebendige des Feldes ist befriedet dir. V. 24. Und du weißt, daß befriedet ist dein Zelt, und besuchest deine Wohnung und sündigst nicht. V. 25. Und du weist, daß zahlreich ist dein Same, und die Sprossen deines Leibes gleich dem Grase der Erde. V. 26. Kommen wirst du noch rüstig ins Grab, wie ein Garbenhaufen aufsteigt zu seiner Zeit. — V. 27. Siehe dieß ist, was wir erforschten, also ist's, höre es und du wisse es dir.

Eliphas betrachtet zwar alles Leiden als Strafe für begangene specielle Sünden, dennoch aber kann er in V. 17 Hiob und Alle, die sich in gleicher Lage befinden, glücklich preisen. Denn wenn sie die Strafe als solche erkennen und sich bessern, so können sie zu ihrem alten Glücke zurückgelangen, ja sie müssen dieß. Die göttliche Gerechtigkeit, die sich in ihrer Bestrafung kundgegeben, verbürgt ihnen die Wiederkehr des Glückes, sobald sie sich bessern. Die Bestrafung ist die Weissagung der Belohnung. So ist also das Strafleiden selbst für sie ein Glück und ein Beweis der göttlichen Barmherzigkeit, insofern sie dadurch bei Zeiten noch aufmerksam gemacht werden, und also aufgehalten in dem Laufe ihrer Sünden und bewahrt vor der Strafe des gänzlichen Unterganges. יכח in Hiph. heißt eigentlich zurechtweisen, tadeln. Hier geschieht die Zurechtweisung durch eine factische Rede, einen sermo realis. Der allgemeine Satz: glücklich der Mensch u. s. w. schließt den speciellen: glücklich bist du, daß Gott dich züchtigt, in sich, da er ja auf Hiob angewandt wird, und an diesen schließt sich das zweite Glied an. Dieß zweite Glied findet sich wörtlich wieder in Prov. 3, 11: die Zurechtweisung Jehovas, mein Sohn, verachte nicht, nur daß das hier unpassende: mein Sohn, ausgelassen, und an die Stelle Jehovas dort hier der Allmächtige gesetzt wird, was nach dem was früher über den Gebrauch der Gottesnamen in dem Buche Hiob bemerkt wurde, absichtliche Aenderung ist. Zufällig kann die Uebereinstimmung um so weniger sein, da schon das erste Glied hier auf Prov. 3, 12 anspielt: „wen Jehova liebt, den züchtigt er." Die Stelle in den Proverbien ist für unsere

Stelle ebenso Grundstelle, wie für Offenb. 3, 19. Hebr. 12, 6. Jac. 1, 12. In der Grundstelle und den eben angeführten abgeleiteten ist die Rede von Straf- und Läuterungsleiden für den Gerechten. Dagegen aber Eliphas, der Hiob für einen Frevler hält, gibt den Worten, die in ihrem ursprünglichen Sinne nur in das System Elihus passen, eine andere Anwendung. Er bezieht sie auf Strafleiden, wodurch Böse heimgesucht werden, um sie zur Buße zu führen. Eliphas geht aber mit Recht davon aus, daß auch bei dem Bösen, wenn er noch nicht zu dem äußersten Grade der Verstockung gelangt ist, die Liebesabsicht neben der Bethätigung der Gerechtigkeit hergeht. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Jesaias hebt auch bei den sittlich versunkensten Heidenvölkern, wie Aegypten in C. 19, Tyrus in C. 23, die hinter dem Zorne verborgne Liebesabsicht hervor, welche durch die zermalmenden Gerichte die Bekehrung herbeiführen will. Verachtet wird die Züchtigung des Allmächtigen von demjenigen, der über die Leiden murrt und mit Gott rechtet, wie Hiob gethan, statt in sich zu schlagen und Buße zu thun und zu danken für Gottes gnädige Strafe, die den mit raschem Schritte seinem gänzlichen Verderben Entgegengehenden in seinem Laufe aufhält. — Das denn zu Anfang von V. 18 begründet den Inhalt des vorigen Verses: du mußt dein Leiden, statt darüber zu murren, als ein Glück ansehen, denn es ist für dich der Weg zum Glücke zu gelangen. Zu Grunde liegt das Bild eines Arztes, der oft schweren Schmerz selbst bereiten muß, um größerem vorzubeugen. Michaelis: urit et secat, sed non ut tyrannus, sed ut medicus fidelis et sapiens. Die Worte ruhen auf 5 Mos. 32, 39, wo der Herr nach Ankündigung der schweren Strafen, die über Israel zur Strafe seiner Sünden ergehen werden, sagt: „ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile." Es ist das eine Kernstelle, auf die auch anderwärts, namentlich in Hos. 6, 1. 2. Jes. 30, 26 angespielt wird. ידו ist defective Schreibung für ידיו und die Form תרפינה ist so gebildet als wenn die Wurzel nicht רפא wäre, sondern רפה. — Was Eliphas in V. 19 und den folg. Hiob verheißt, setzt voraus, daß er seiner Ermahnung zur Buße Folge geleistet. Dazu soll ihn diese

lockende Schilderung eben bewegen. Derselbe Mangel an Einsicht in das Geheimniß des Kreuzes, der uns bei Eliphas in der Ansicht von Hiobs Leiden entgegentritt, offenbart sich auch in diesen Verheißungen an den Gebesserten. Wer erst für eine einzelne grobe Sünde Vergebung erhalten, meint er, der sei über alle Berge. Er bedürfe der Leiden nicht mehr und Gottes Wesen erlaube nicht ferner ihre Verhängung, während in Wahrheit die Sünde dem Menschen, auch dem Gerechten immerdar anklebt, wovon die unmittelbare Folge die ist: „des Kreuzes Stab schlägt unsere Lenden bis an das Grab, da wird sich's enden", wie P. Gerhardt singt. Dieß hindert aber nicht, daß die Schilderung Wahrheit enthalte, wie denn durchgängig der Verfasser mit großer Kunst die Reden so stellt, daß der Irrthum nur in dem Mißverstande, der falschen Anwendung und der einseitigen Festhaltung wahrer Sätze liegt, so daß die ältere kirchliche Sitte aus allen Reden des Buches unbesehens Sprüche zum Beweise anzuführen, nicht so widersinnig ist als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Das bleibt ewig wahr, daß die Buße, die Sinnesänderung Heil in ihrem Gefolge hat, daß dem durch sie mit Gott Versöhnten alle Dinge zum Besten dienen. Die äußerliche Auffassung der Buße aber, wie sie eine nothwendige Folge der äußerlichen Auffassung der Schuld ist, wird nicht bestimmt ausgesprochen, sondern sie bleibt im Hintergrunde stehen. Die Nöthe sind nicht solche, welche speciell das Individuum treffen, sondern allgemeine Calamitäten, an denen das Individuum nicht theilnehmen soll, wie Noa sicher in der Arche einherfuhr, da die sündige Welt unterging, wie Loth bei dem Untergange der Jordansau erhalten wurde, wie es in Offenb. 3, 10 heißt: „weil du bewahret hast das Wort meiner Geduld, so will auch ich dich bewahren aus der Stunde der Versuchung, welche kommen wird über die ganze Erde", und wie dort in C. 7, 1—8 die Erwählten versiegelt, und dadurch der Theilnahme an den Plagen entnommen werden, die nach C. 6 über die ganze Erde ergehen sollen. „Und in sieben", die weitere Verbindung statt der engeren durch: ja sogar. In andern Stellen stehn auf gleiche Weise drei Dinge und vier, Am. 1, 3. 6. 9. 11, dann auch sieben und acht, Pred. 11, 2. Die hinzugefügte

größere Zahl characteriſirt die kleinere als eine nach Gutdünken geſetzte, weiſt darauf hin, daß nur überhaupt der Begriff einer ganzen Anzahl ausgedrückt werden ſoll. Sechs iſt die concrete Bezeichnung der Vielheit, ſieben iſt die gehäufte Vielheit. Vgl. Baur zu Amos S. 200. In ähnlicher Weiſe wird der Gedanke der Häufigkeit der Errettung ausgedrückt in Prov. 24, 16: „Der Gerechte fällt ſiebenmal und ſteht auf.“ Die ſieben Nöthe werden in V. 20—22 einzeln aufgezählt. Doch iſt die Siebenzahl dort nur eine formelle, materiell ſind die ſieben Nöthe nicht gegeneinander abgegränzt, wie ſchon daraus hervorgeht, daß die Verwüſtung zweimal vorkommt und neben dem Hunger der Mangel. Eine materielle Abgränzung war um ſo weniger nöthig, da die Siebenzahl nach dem Bemerkten ſelbſt keine eigentlich rechtliche Bedeutung hatte, nur Bezeichnung der gehäuften Vielheit war. Auch formell war es nicht eigentlich nothwendig, daß die Aufzählung grade ſieben Nöthe darbot. Bei Amos wird von drei ja vier Dingen nur eins genannt, worin ſich das ganze Verhältniß beſonders klar abſpiegelte. Doch liegt die formelle Siebenzahl klar vor und an Zufall wird dabei nicht gedacht werden können. נגע mit ב alſo treffen, daß das Treffende ſich in oder an Jemandem befindet, antreffen. — „In Hunger“, V. 20, wenn Hunger über das Land ergeht. פדה loskaufen. Er gibt dem Hunger, dieſem wüthenden Tyrannen, gleichſam ein Löſegeld für dich. „Aus den Händen des Schwertes“: man darf die Hände nicht verwiſchen. Die Poeſie perſonificirt Alles, verleiht Allem Geſtalt und Leben. So wie hier dem Schwerte Hände beigelegt werden, ſo wird ihm ein Mund beigelegt, 2 Moſ. 17, 13, ein Geſicht 3 Moſ. 26, 37. Hände werden im A. T. dem Grabe gegeben, dem Löwen, dem Bären, dem Hunde, dem Strick, der Flamme. Das Schwert wird hier als ein Wütherich dargeſtellt, aus deſſen Händen Gott befreit. — „Bei der Geißel der Zunge wirſt du verborgen ſein“, V. 21: wenn die Zunge, dieß „unaufhaltſame Uebel voll todbringenden Giftes“ Jac. 3, 8, weit und breit wüthet, wenn die Böſen Andere verläumden und durch falſche Anklagen und verderbliche Beredungen ins Unglück ſtürzen, ſo werden ſie nicht an dich denken, oder beſſer, Gott wird die Sache ſo führen,

daß die Verläumdung dir nicht schadet, daß das Sprüchwort: semper aliquid haeret, an dir nicht wahr wird und daß die falsche Anklage keinen Erfolg hat, vielmehr sich an dir das: „es wird nichts so fein gesponnen, es kommt doch an die Sonnen" bewährt. Bei der Geißel der Zunge ist s. v. a.: wenn die Geißel der Zunge geschwungen wird, in Zeiten, wo verderbliches Lügenwesen im Schwange geht und Viele dadurch zu Falle gebracht werden, wie z. B. in der späteren Zeit Sauls, dem David in Ps. 52, 4 vorhält: „auf Bosheit sinnet deine Zunge wie ein geschärftes Scheermesser, du Ueber des Truges", und im Einklange mit unserer Stelle die Hoffnung ausspricht, daß Gott ihn gegen dieß verderbliche Lügenwesen schützen werde. Die Zunge wird hier mit einer Geißel verglichen, wie anderwärts mit einem Messer, Schwerte, Pfeile oder glühenden Kohlen, Ps. 120, 4, weil die böse Rede schmerzt, verwundet und Schaden bringt. Zu dem: „du wirst verborgen sein", gleichsam in einem Schlupfwinkel sitzen, wo man dich nicht finden kann, ist Ps. 31, 21 zu vgl.: „du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite der Zungen." Dem Streite der Zungen dort entspricht die „Verläumdung Vieler" in V. 14. שוד, Verwüstung, sollte regelmäßig wie im folgenden Verse ohne ו geschrieben werden: die volle Form ist hier gewählt wegen der Zusammenstellung mit שוט Geißel. Nach der Analogie des אל תירא in V. 21 wird man auch hier das לא תירא, im Sinne des Jussiv zu nehmen haben, nicht: darfst du dich nicht fürchten, sondern fürchte dich nicht, Böttcher 964 a. — Du wirst über den Mangel lachen, V. 22, seiner spotten als eines durchaus ohnmächtigen Gegners. „Und vor dem Lebendigen der Erde fürchte dich nur nicht": אל verneint immer subjectiv, nach den Wünschen und der Ansicht des Redners. Das Lebendige der Erde können entweder überhaupt die lebendigen Wesen auf Erden sein, wie sie in dem Cherub zusammengefaßt werden, mit Einschluß auch der Menschen, welche die Spitze des Lebendigen bilden, oder speciell die wilden Thiere, in denen die größte Energie des Lebens ist. In beiden Bedeutungen kommt das Lebendige der Erde mehrfach vor. Da hier im Zusammenhange keine nähere Bestimmung liegt, so wird man wohl am besten bei der allgemeinen Bedeutung bleiben. Im

Folgenden wird dann durch die Bezeichnung das Lebendige des Feldes, die immer nur von den wilden Thieren vorkommt, eine einzelne besonders schädliche Species hervorgehoben. In Hos. 2, 18 werden in der Schilderung des Heiles der Zukunft neben den wilden Thieren noch die (schädlichen) Vögel und das Gerege der Erde, die (schädlichen) kleineren Thiere des Landes genannt. — Zu V. 23 Michaelis richtig: nam ut rationem reddam promissae illius tibi securitatis. Die Steine des Feldes werden genannt als Ursache des Mangels in V. 22, insofern ein steinichtes Feld keine Frucht trägt, die Thiere des Feldes als solche, welche Furcht und Schrecken einjagen, so daß also die beiden Glieder des vorigen Verses ihre Begründung erhalten. Die Steine werden personificirt; sie schließen mit dem gebesserten Hiob einen Bund und versprechen ihn nicht beschädigen, sich auf seinen Acker nicht verirren zu wollen. שלם friedlich sein, Ps. 7, 5, in Hoph. friedlich und freundlich gemacht werden. Richtig Michaelis: si cum deo reconciliatus fueris omnes res creatae tibi subservient. Mit der Empörung des Menschen gegen seinen Schöpfer begann die Empörung der Creaturen gegen ihn. Diese soll für den mit Gott versöhnten durch Gottes Wirkung aufhören. Eine richtige Idee, die in der Erneuerung aller Dinge einst ihre volle Wahrheit finden wird, Matth. 19, 28. Jes. 11. Röm. 8, hier aber durch die Anwendung auf den Einzelnen, der wegen der noch immer ihm einwohnenden Sünde sein Brot im Schweiße seines Angesichtes essen und mit Dorn und Distel kämpfen muß, einen Beisatz von Irrthum erhält. In der Hauptsache genießt freilich schon der Einzelne diese Verheißung. Denn das Widerstreben der Creatur ist für ihn, dem alle Dinge zum Besten dienen müssen, nicht ferner Zeichen der Ungnade und des Fluches und hat also, wie alle andern Folgen des Sündenfalls seinen Stachel verloren. Auch im Aeußerlichen aber erfährt der Gerechte manche Bewahrung, viel Drückendes und Gefährliches wird von ihm gnädig abgewandt. — „Und du weißt" dann, V. 24, Michaelis: ipso experimento edoctus cognosces. „Daß Friede ist dein Zelt", der leibhaftige Friede, unberührt von jeder feindlichen Macht, im Gegensatze gegen Hiobs frühere Wohnung, deren Friede durch Chal-

bäer und Sabäer, Blitz und Sturm gestört wurde. Hiob wohnte nach dem Prologe in einem Hause, aber in der Poesie wird nicht selten Zelt für Haus gesetzt, wie bei uns Hütte. „Und du besuchest deine Wohnung": פקד besuchen, in der Weise des Hausherrn, der Revision hält. „Und sündigst nicht": das bezieht sich auf die Empfindung des Gestraften, dem bei der Wahrnehmung der Strafe die Sünde so lebhaft vor Augen geführt wird, als wäre er eben in ihrem Begehen begriffen. Die Sünde hat eine active und eine passive Geschichte und wenn die letztere beginnt, so wird das Andenken an die erstere frisch und lebendig. Der Gedanke ist: besuchst du deine Wohnung und siehst nach, wie es dort mit aller deiner Habe (נוה ist nicht das Wohnhaus, sondern der Wohnsitz) steht, so wirst du dich nicht als Sünder von Gott behandelt finden, sondern als sein Freund, reich gesegnet. Sprachlich unbegründet Mehrere: du findest dich nicht getäuscht, du gehest nicht irre. חטא steht in unserem Buche immer in seiner gewöhnlichen Bedeutung sündigen. Sprachlich kann es nicht einmal den Stand des Sünders bezeichnen, sondern nur die Action. — Das: du weißt, in V. 25 correspondirt dem: du weist in V. 24. Von der Habe wird aufgestiegen zu den Kindern als dem edelsten Gute, Hiob war an beidem geschlagen worden, zuerst an seiner Habe, dann an seinen Kindern. Dieselbe Ordnung befolgt die Schilderung des erneuten Gnadenstandes hier. „Wie das Gras der Erde": der Vergleichungspunct ist die Reichlichkeit und das fröhliche Gedeihen, vgl. Ps. 72, 16, wo es in der Schilderung des zukünftigen Heiles heißt: „sie werden hervorblühen aus der Stadt wie das Gras der Erde." So wie du jetzt, ist der Sinn, als Schuldbeladner den Verlust aller der Deinigen erfahren mußtest, so wirst du dich dann, mit Gott versöhnt, von einer großen Schaar fröhlicher Nachkommen umgeben sehen. — „Kommen wirst du in Rüstigkeit ins Grab", V. 26: כלח kommt nur hier und in C. 30, 2 vor. Die Bedeutung Rüstigkeit wird dort durch den Context erfordert. Im Aram. bedeutet קלח stämmig, fest, steif sein. Die Bedeutung Rüstigkeit, strammes Wesen ist auch hier ganz passend. Es wird gesagt, Hiob werde noch kräftig, im hohen Alter zwar, aber ohne die Beschwerden des Alters zu füh-

len, ohne daß an ihm das senectus ipsa morbus wahr geworden, ins Grab kommen. Ein Beispiel gewährt Moses, von dem es in dem von fremder Hand hinzugefügten Schlusse seines Werkes 5 Mos. 34, 7 heißt: „und Mose war 120 Jahre alt, da er starb, nicht stumpf war sein Auge geworden und nicht entschwunden seine Frische." Kaleb kann in einem Alter von 85 Jahren von sich rühmen, Jos. 14, 11: „ich bin noch heutiges Tages so stark als ich war des Tages, da mich Moses aussandte, wie meine Kraft war dazumal, also ist sie auch jetzt, zu streiten und auszugehen und einzugehen." „Wie das Aufsteigen", nämlich auf die Schulter des Tragenden oder auf den Erntewagen, also s. v. a.: wie eingebracht wird. „Zu seiner Zeit", nicht eher als bis die Aehren reif geworden sind, aber auch nicht später. So wirst du auch erst dann sterben, wenn du dein volles Alter erreicht hast und zugleich ehe eingetretene Kraftlosigkeit dir das Leben zur Last macht, „satt der Tage", C. 42, 17, aber nicht übersatt.

Eliphas schließt in V. 27 seine Rede mit einer Versicherung ihrer Wahrheit und darauf gegründeter Ermahnung sich ihr zu conformiren. Er ist sich mit vollem Rechte des Besitzes tiefer Wahrheiten bewußt. Aber darin fehlt er, daß er keine Ahndung hat von der Einseitigkeit seiner Erkenntnisse, und also auch nicht von dem schweren Unrechte, das er in Folge derselben Hiob thut. Das Femininum זאת steht für das Neutrum. Es gehört nicht zu הנה, wie Mehrere ecce hoc, sondern zu dem folgenden Verbum: siehe, dieses wir haben es erforscht. זאת steht im Nominativus absolutus voran. Das Erforschen bildet den Gegensatz gegen ein bloßes oberflächliches Räsonniren. Der Plural ist daraus zu erklären, daß Eliphas seine beiden Freunde, von deren Gleichgesinntheit er versichert war, mitbegreift, vgl. 19, 2. 3, zugleich auch die ganze zahlreiche Partei, welche er vertritt, C. 35, 4. Auf dem: du, liegt ein Nachdruck: du, der du dieses weisen Rathes so sehr bedarfst. „Wisse es dir": לך weist darauf hin, daß es sich nicht um eine bloße theoretische, sondern um eine practische und heilbringende Erkenntniß handelt.

C. 6 u. 7 enthalten Hiobs Antwort. Die Freunde statt ihn zu beruhigen haben noch Oel ins Feuer gegossen. Statt ihn zur

Sündenerkenntniß zu führen, muthen sie ihm zu, sich als Verbrecher zu erkennen und bestärken ihn durch diese falsche Zumuthung noch in der Verkennung seiner Sündhaftigkeit. Diese Zumuthung verletzt ihn innerlich so, daß er sich nicht überwinden kann, anders als nur andeutend auf sie einzugehen. Die Freunde müssen vorher die Anklagen noch directer und unverhüllter aussprechen. Hiob rechtfertigt seine Klagen gegen Gott aus der Größe seiner Leiden. Den Freunden wirft er ihre Härte und Lieblosigkeit vor und beklagt sich, daß sie aus seinem Leiden auf seine Schuld schließen wollen, die doch nachzuweisen sie außer Stande seien. — Darauf schildert er die Vergänglichkeit und das leidenvolle Dasein der Menschen, unter denen er der elendeste sei, und rechtet von Neuem mit Gott, daß er ihn, der doch bald zu ewiger Vernichtung in den Scheol hinabsteigen werde, durch so unerträgliche Leiden foltere. Habe er auch gesündigt, so werde Gott ja von seiner Sünde nicht berührt, und er handle unbarmherzig, wenn er ihm die wenigen Tage, die er noch zu leben habe, noch durch außerordentliche Leiden verbittern wolle. — Hiob zeigt sich also weit entfernt, der Anforderung demüthiger Unterwerfung, die Eliphas an ihn gestellt, zu entsprechen. Ehe er dieß thut, muß ein anderer über ihn kommen, Elihu, und daß er es da so bereitwillig thut, zeigt, daß die Schuld des Mißlingens hier an den Freunden liegt. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Freunde ihn vorher mürbe und für die durch Elihu zu ertheilende Belehrung empfänglich gemacht hatten. Er würde schwerlich mit solcher Willigkeit diese Belehrung entgegengenommen haben, wenn nicht der ungerechte Angriff der Freunde vorangegangen wäre. Es war eine Gnade von Gott, daß er erst diesen ungerechten Angriff an ihn heranließ.

C. 6, 1—13.

Meine Klagen gegen Gott, sagt Hiob, welche dich so sehr empört haben, sind wohl ganz natürlich, wenn man sie im Verhältniß zu meinem ungeheuren Unglück betrachtet, V. 2—4. Ihr, die ihr in Glück und Freuden lebt, solltet euch billig in meine

Lage verſetzen, das wollt ihr nicht thun und daher iſt mir eure Rede verächtlich und widerlich, V. 5—7. Muß ich doch — ſo furchtbar groß ſind meine Leiden und ſo natürlich daher meine Klagen — wünſchen, daß Gott mich tödten wolle, wo mich dann auch in den Tod noch das Bewußtſein begleiten würde, nie ſeine Gebote verläugnet zu haben, V. 8—10. Einen andern Wunſch als daß Gott ſchnell ein Ende mit mir mache, kann ich nicht mehr haben, V. 11—13. Und einem ſolchen wollt ihr ſeine Klagen vorwerfen?

Die Zwölfzahl der Verſe wird, wie ſo oft in den Pſalmen, z. B. gleich in Pſ. 2, wo mit jeder Dreizahl ein Wechſel der redenden Perſon eintritt, durch die viermal drei getheilt.

V. 1. Und Hiob antwortete und ſprach: V. 2. Möchte doch gewogen werden mein Unmuth, und möchte man alleſammt mein Unglück auf die Wage heben. V. 3. Denn jetzt iſt es ſchwerer als der Sand der Meere, darum ſind meine Worte unverſtändig. V. 4. Denn die Pfeile des Allmächtigen ſind bei mir und ihr Gift trinkt mein Geiſt, die Schrecken Gottes umlagern mich. — V. 5. Schreit wohl ein Waldeſel bei friſchem Graſe, oder brüllt ein Stier bei ſeinem Mengekorn? V. 6. Wird wohl gegeſſen Fades ohne Salz, oder iſt Geſchmack im Eiweiß? V. 7. Meine Seele mag ſolches nicht anrühren, es iſt mir gleich Krankheit meiner Speiſe. — V. 8. Gäbe doch einer es käme meine Bitte, und möchte doch Gott meine Hoffnung geben! V. 9. Und gefiele es doch Gott mich zu zermalmen, löſete er ſeine Hand und vernichtete mich. V. 10. Und auch dann noch ſoll das mein Troſt ſein und frohlocken will ich im Schmerze ſonder Schonung, daß ich nicht verläugnet die Worte des Heiligen. — V. 11. Was iſt meine Kraft, daß ich harren, und mein Ende, daß ich mich gedulden ſoll. V. 12. Iſt denn Kraft der Steine meine Kraft, oder iſt mein Fleiſch von Erz? V. 13. Fürwahr es iſt keine Hülfe bei mir, und die Einſicht iſt von mir vertrieben.

Den Sinn von V. 2 beſtimmen die Ausleger meiſt ſo: möchte man doch auf die eine Wagſchale meinen Unmuth, auf die andere mein Leid legen, ſo würde ſich zeigen, daß der erſtere nicht zu groß iſt. Dagegen erhebt ſich aber ſchon ein ſprachliches Be-

denken. יחד heißt nie zugleich, wie es nach dieser Auffassung genommen wird. In unserm Buche heißt es jedenfalls stets, und zwar zwölfmal, allzumal, allesammt. Dann schließt sich auch nach dieser Erklärung das Folgende nicht passend an. Beide Glieder stehen vielmehr im synonymen Parallelismus, so daß der Unmuth dem Leide entspricht. Der Unmuth kommt hier nicht als selbständig erzeugte subjective Stimmung, sondern als das nothwendige Erzeugniß des Leidens in Betracht. Möchte man nur mein Leiden und den mir dadurch bereiteten Schmerz genau abschätzen! Faßt man, meint Hiob, die ganze Größe seiner Leiden und des dadurch hervorgebrachten Schmerzes recht ins Auge, so wird man, was etwa in seinen Reden unverständig ist, nicht sowohl ihm als vielmehr Gott auf die Rechnung schreiben. Diesem gehört recht eigentlich die Maßlosigkeit an. Denn was davon bei Hiob sich findet, ist nur ein Product der seinigen. Die Freunde thun sehr Unrecht, wenn sie auf ihn losfahren, und den eigentlichen Urheber aus dem Spiele lassen. — Von seinem pelagianischen Standpunkte aus hatte Hiob ganz Recht. Da war ihm viel zu viel geschehen. Aber er hätte eben durch das was ihm geschehen war, an diesem Standpunkte irre werden, hätte tiefer in sich selbst hinabsteigen und zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit gelangen sollen, wie Perthes in einem Briefe über den Tod seiner Frau, abgedruckt in seinem Leben sagt: es muß eine ungeheure Schuld auf dem Menschen ruhen, daß er solches erleiden muß. Nur in unserm Buche findet sich stets die Schreibung כעש, anderwärts stets כעס. Genau so wie hier erscheint כעס in Verbindung mit dem Leide in Ps. 10, 14. Da spricht der Sänger zu Gott: „du schaust Leid und Entrüstung, daß du sie gebest in deine Hand.“ Der Unmuth ist auch da etwas rein Angethanes, das natürliche Erzeugniß der Situation. Für היתי wollen die Masorethen im Kri hier und C. 30, 13 הותי gelesen haben. Beide Formen kommen von הוה und היה sein, und bedeuten eigentlich Begebenheit, Umstand, Lage, dann werden sie wie in malem partem gebraucht und bedeuten unglückliche Begebenheit, Unglück. הוה aber ist die ältere Form, welche zur Zeit des Verfassers schon im Verschwinden begriffen war und von den Masorethen ihm will-

türlich aufgedrungen wird, vgl. meine Beiträge II. S. 233. יחד, alleſammt, weiſt darauf hin, daß des Leidens eine große Maſſe iſt. יִשָּׂא Fut. von נשא, mit ausgefallenem Dageſch, möchte man heben, ein Gebrauch der dritten Plur. für das Paſſiv., der im Buche Hiob beſonders häufig vorkommt. Im erſten Gliede iſt noch die Hinzufügung des Infinitivs zu dem Verbum finitum zu bemerken, welche dazu dient, den Verbalbegriff ſtark hervorzuheben: möchte doch gewogen werden, dann würde ſich zeigen, daß euer Anſchlag in Bauſch und Bogen, auf Grund deſſen ihr mir meine unmuthsvollen Klagen ſo hoch anrechnet, gar nicht der Sache angemeſſen iſt. Der Infinitiv kann in Kal ſtehen, wenn die beſtimmtere Form, wie hier Niphal, im Tempus finitum nachfolgt. — Das denn in V. 3 begründet den Wunſch, daß Hiobs Leiden genau abgeſchätzt werden mögen. Eine ſolche Abſchätzung würde die ungeheure und übertriebne Größe deſſelben ins Licht ſtellen, von der die Unverſtändigkeit im Reden eine nothwendige Folge iſt, ſo daß ſie ihm nicht als Schuld zugerechnet werden kann. Subject zu יכבד iſt gramm. כעס im vorigen Verſe, der Sache nach zugleich היה. Denn wir ſahen ſchon, daß Beides, das Leiden und der dadurch hervorgerufene Schmerz, im Weſentlichen auf daſſelbe herauskommt. Verſteht man unter כעס den Unmuth als ſubjective Stimmung, ſo weiß man mit der dritten masc. nichts anzufangen. Der Sand des Meeres, häufiges Bild der Menge, hier, was daraus folgt, der Schwere. לעו von לוע oder לעע (Böttcher, S. 296 Anm.): das verwandte לעה bedeutet im Arabiſchen temere locutus est, inania effutivit, LXX. *τα ρημαται μου εστιν φαυλα*. Hiob iſt ſich bewußt, daß er im Zuſtande der Anfechtung redet, er weiß, daß ſeine Reden, ſeine Anklagen der göttlichen Gerechtigkeit ein falſches Element enthalten. Wo daſſelbe liegt, das weiß er freilich nicht aufzufinden. Er verlangt aber von ſeinen Freunden, daß ſie, ſeine Lage berückſichtigend, ihm nicht jedes harte Wort zurechnen, vielmehr es Gott auf die Rechnung ſetzen ſollen. Er hat aber nicht Recht, wenn er ſeine Reden bloß als Product ſeines Leidens betrachtet wiſſen will. Es ſind keineswegs bloße einzelne Uebereilungen und Maßloſigkeiten, die ihm zur Laſt fallen. Sein ganzer Herzenszuſtand iſt

noch nicht der rechte. — V. 4 gibt die Begründung der ersten Hälfte von V. 3, der Behauptung der unendlichen Größe der Leiden. Das ist der Hauptsatz im Vorigen. Gottes Pfeile sind ein Bild für seine Züchtigungen, 5 Mos. 32, 23. Ps. 7, 14. Es wird hier angespielt auf die Sitte die Pfeile zu vergiften. Die Schrecken Gottes sind die von ihm gesandten erschreckenden oder schrecklichen Unglücksfälle. Diese werden mit einem Heere verglichen, das Hiob umlagert, ein trauriges Quidproquo statt des Engellagers, womit einst Jacob schützend umgeben wurde. ערך, vom Kampfe gebraucht, wird sonst mit את, 1 Mos. 14, 8, ל, על und לקראת construirt, hier mit dem Accusativ. Dieß erklärt sich aus einer Modification der Bedeutung. ערך, eigentlich instruxit, ein militärischer Ausdruck für instruxit aciem, dann belagern, instructa acie oppugnare. — In V. 5—7 hält Hiob den Freunden das: facile dum valemus, aegrotis consilia damus vor. — „Schreit wohl ein Waldesel beim Grase", V. 5: Hiob wirft seinen Freunden vor, daß sie den Zustand eines Angefochtenen so wenig zu würdigen wissen, und zwar deshalb, weil sie, selbst im Glück, nicht Mitgefühl und Liebe genug haben, sich in fremdes Leid zu versetzen. Daß sie sich nicht so in Klagen ergießen, wie er, was ihnen zum Gegenstande pharisäischer Selbsterhebung dient, ist eine natürliche Folge ihres Zustandes. Ginge es ihnen ebenso wie Hiob, unterlägen sie schwerem Leiden, in dem kein Recht und keine Vernunft zu entdecken, so würden sie sicher sich ebenso betragen. Hiob hat Recht. Der Schlüssel zu dem Leiden der Gerechten stand den Freunden ebenso wenig zu Gebote wie ihm. Der Unterschied war nur ein solcher der äußern Lage. בלל von בלל, mengen, ein Futter, welches wie der Wickhafer aus verschiednen Bestandtheilen gemischt ist. — Wer, sagt Hiob in V. 6, ohne Mitgefühl solche richtet, die von der Allmacht gemißhandelt werden, dessen Rede muß ihnen verächtlich und widerlich sein. „Fades ohne Salz", eine Speise, die dadurch fade ist, daß ihr das Salz fehlt. חלמות kommt nur hier vor, und da auch die verwandten Dialekte keinen Aufschluß geben, so müssen wir uns an den chaldäischen Paraphrasten als an den Bewahrer der Jüdischen exegetischen Tradition halten. Dieser, so wie die Rabbinen, er-

klärt חלמות durch Eidotter. Das Verbum חלם kommt in C. 39, 4 (nur an dieſer Stelle) in der Bedeutung: ſtark werden vor, im Arabiſchen bedeutet es fett ſein. Wahrſcheinlich wird das Dotter ſo genannt, weil es die Stärke oder Fettigkeit des Eis iſt. ריר heißt Speichel, Schleim, 1 Sam. 21, 14. Der Schleim des Dotters iſt das Eiweiß. Dieſer Sinn iſt ſehr paſſend und dem Zuſammenhange angemeſſen. Das Fade, das Ungeſalzene, das Eiweiß ſind die Reden der Freunde. So ſchon mit Auflöſung des Trepus die LXX: iſt wohl Geſchmack in leeren Worten, *γεῦμα ἐν ῥήμασι κενοῖς*. Es fehlt den Reden der Freunde das Salz der Liebe und des Erbarmens, und ebenſo des Verſtandes, da ſie ſo ohne Weiteres mit dem Schluſſe aus den Leiden auf ſpecielle Verſchuldungen zufahren. Hiob hat Recht und Unrecht. Zum Schluſſe erkennt er, daß auch ſeine Reden dem Faden ohne Salz und dem Eiweiß gleichen. Es fehlt ihnen, nicht weniger wie denen der Freunde, das Salz der Sündenerkenntniß. Bouillier, Ewald u. A. beziehen das Fade u. ſ. w. nicht auf die Reden der Freunde, ſondern auf die Leiden Hiobs. Daß er über dieſe klagt, iſt ebenſo natürlich, als daß der Stier brüllt, wenn er kein Futter hat. Allein die Vergleichung der bittern Leiden Hiobs mit einer bloß ungeſalzenen Speiſe iſt matt und unpaſſend. In Bezug auf thörichte Reden kommt das dem תפל entſprechende תפלה auch in C. 1, 22 vor und ebenſo Klagel. 2, 14. Ezech. 13, 10 und öfter. — „Meine Seele mag nicht berühren", V. 7: das Pronom. iſt ausgelaſſen, weil gleich darauf המה folgt: „Sie", die Speiſen, die ihr mir vorſetzt und die ihr mir als ſchmackhaft anpreiſt. Dem דַּוַּי iſt die Bedeutung Ekel, das Ekelhafte nur aus dem Zuſammenhange aufgedrungen. דַּוֵּי — דַּוַּי hier iſt Status conſtructus, des Singular — heißt Krankheit, Pſ. 41, 4, nichts Anderes. Die Krankheit der Speiſe bedeutet eine verhaßte Speiſe, eine ſolche, die unter den Speiſen daſſelbe iſt, was die Krankheit unter den körperlichen Zuſtänden, eine Speiſe, die einem wie die Peſt zuwider iſt. Einer ſolchen Speiſe glichen für Hiob die Reden, womit die Freunde ihn abſpeiſen wollten. Er hat gegen dieſe Koſt, trotz der Anpreiſungen der Freunde, einen entſchiednen Degout. Auf die Leiden paßt der

Vergleich nicht. Die konnte Hiob nicht abweisen, er steckte mitten darin. — Hiob muß nach V. 8—10, so groß ist sein Leiden, den Tod als ein Glück ersehnen. Wie kann man es ihm vorwerfen, wenn er über solche Leiden, über solchen recht- und treulosen Ueberfall von Seiten Gottes unmuthsvoll klagt? — Hiob hatte bis jetzt sein Recht zur unmuthsvollen Klage gegen die Freunde vindicirt; zur ferneren Rechtfertigung derselben spricht er in V. 8 den Wunsch seines Todes aus. Ein seiner Meinung nach Schuldloser, wie Hiob, der diesen als Glück erfleht, dessen Zustand muß ein vollkommen hoffnungsloser, mit dem muß es aufs äußerste gekommen sein, und dem kann man es doch wahrlich nicht verdenken, wenn er sich in verzweifelnde Klagen ergießt. מי יתן ist im Buche Hiob besonders häufig, kommt aber meist nur in den Reden Hiobs vor, in den Reden der Freunde nur in C. 11, 5, in den Reden Elihus und Gottes nie. Das empfiehlt Vorsicht in der Handhabung des sprachlichen Argumentes. Hiobs Schicksal läßt viel zu wünschen übrig. Das Leiden ist die Situation der Wünsche. מי יתן ist hier nicht „schon wie eine Conjunction reines Wunschwort". Denn so kommt es nie in unserm Buche vor. Dagegen spricht auch das יתן in dem zweiten Gliede. Dieß zeigt, daß im Hintergrunde der Gedanke an Gott steht. „Gebe doch Einer, es käme meine Bitte": der Eine wird im zweiten Gliede näher als Gott bestimmt, der Einzige, an den nach der Natur der Sache gedacht werden kann, da Gott der Gott der Geister alles Fleisches ist, der einzige, der, wie lebendig machen, so auch tödten kann, 5 Mos. 32, 39. Hiob redet von seiner Bitte, seiner Hoffnung: wie weit muß es mit dem gekommen, wie schwer muß der von Gott heimgesucht sein, der das größte Uebel von Gott als Wohlthat erfleht und auf dasjenige hofft, was für den Menschen der natürliche Gegenstand der Furcht ist. — יתר in V. 9 ist Fut. Hiph. von נתר springen, in Hiph. springen machen, in Bewegung setzen. Gottes Hand wird als eine ruhende betrachtet, so lange er unthätig ist, nämlich in Bezug auf die hier ins Auge gefaßte Handlung, die der völligen Aufreibung. בצע eigentlich abschneiden, hier vernichten, C. 27, 8. Zu Grunde liegt wahrscheinlich das Bild des Lebensfadens, Jes. 38, 12. Koh. 12, 6, wo der „silberne

Strick" den Lebensfaden bedeutet, die Continuität des Daseins. Daß er von Silber ist, bezeichnet das Leben als ein edles Gut. — Der Gegenrede seiner Freunde zum Trotz, welche von ihm die Erkenntniß und das Bekenntniß schwerer Sünden als Ursache seiner Leiden verlangten, sagt Hiob in V. 10, daß wenn Gott, seine Bitte erfüllend, den Tod über ihn verhängen sollte, seine Unschuld ihn noch in dem letzten Schmerze trösten würde. Diese Behauptung der Unschuld von Seiten Hiobs gehört wesentlich zur Sache. Denn nur im Zusammenhange mit Hiobs vermeintlicher Unschuld und Gerechtigkeit dient die Größe seines Leidens zur Rechtfertigung seiner unmuthsvollen Klage. תהי nicht: es wird sein, sondern: es sei: mein Trost sei auch dann, das wünsche und will ich. סלד kommt sonst nicht vor. Die LXX. ἡλλόμην, die Vulg. saliebam. Die Bedeutung frohlocken ist im Zusammenhange ganz passend und hat die älteste Tradition für sich. „In Schmerz, er schonet nicht" für: in dem Schmerze, welchen Gott schonungslos über mich verhängt. Subject in יחמל ist der Heilige, vgl. Klagel. 2, 2. 17. Man darf nicht mit Ewald erklären: den er nicht spart, denn das kann חמל nicht bedeuten, sondern man muß erklären: da er nicht schont, wie C. 16, 13. כי in der Bedeutung daß: noch sei das mein Trost und frohlocken will ich deshalb im schonungslosen Schmerze, daß ich nicht verläugnet habe. Der Gegensatz des Verläugnens ist mit Mund und That bekennen. „Die Worte des Heiligen": vom geschriebnen Gesetze kann bei Hiob nicht ausdrücklich die Rede sein, da der Verfasser die Scene außerhalb Canaans und in das Patriarchalische Zeitalter verlegt hat. Die Worte sind daher allgemein gehalten. Der Sache nach aber beziehen sie sich allerdings hier und in C. 23, 12 auf das Mosaische Gesetz. Das gedachte göttliche Gesetz hier ist nur ein Reflex jenes wirklichen. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet auch hier seine unbedingte Erhabenheit über das Geschaffene, vgl. zu Ps. 22, 4. Die Majestät des Gesetzgebers enthält den Grund der Unverbrüchlichkeit seiner Gebote. Den Trost seiner Unschuld will Hiob mit ins Grab nehmen, er soll ihm noch den letzten schweren Schmerz, der seinem Leiden ein Ende macht, versüßen. An diesen letzten Schmerz muß man nothwendig denken, nicht an Hiobs

Leiden überhaupt. — Der Tod ist nach V. 11—13 wirklich Hiobs einzige Hoffnung. Anderes zu hoffen, wozu die Freunde ihn einladen, wäre thöricht. O über einen Gott, der einen Gerechten so weit treibt, daß der Tod seine letzte und einzige Hoffnung ist! Und einem solchen will man noch seine Klagen zum Verbrechen machen! — Hiob rechtfertigt in V. 11 den Wunsch seines Todes. Er hat keine Kraft mehr um die Leiden länger zu ertragen und ruhig auf ihren Ausgang zu harren, und er hat keinen Grund das letztere zu thun, da sich gar kein befriedigendes Ende seiner Leiden absehen läßt. „Was ist meine Kraft": wie groß ist sie denn, ist sie nicht schon gänzlich erschöpft durch mein alle menschliche Kraft übersteigendes Leiden? — In V. 12 liegt die Vergleichung der Leiden mit einem verwundenden Instrumente zu Grunde, dem nichts Verwundbares, sondern nur Stein und Eisen widerstehen kann. Hiobs als eines schwachen Sterblichen Kraft ist durch das Leiden schon völlig erschöpft. — Es ist nach V. 13 ein offenkundiges Factum, daß Hiob sich in einer ganz rettungslosen verzweifelten Lage findet. הֵאִם kommt außerdem nur noch in 4 Mos. 17, 28 vor, und an dieser für die unsrige maßgebenden Stelle steht es unzweifelhaft in dem Sinne von הֲלֹא, nonne. Wie diese Bedeutung mit der gewöhnlichen der Part. אִם in Einklang zu bringen sei, ist zweifelhaft. Ewald leitet die Bedeutung ab aus dem Gebrauche des אִם in Schwursätzen, wo es in der Bedeutung: gewiß nicht steht. Die Frage weist hin auf eine klare Thatsache: ists nicht so, daß ich hülflos und in rathloser Verzweiflung bin? תּוּשִׁיָּה steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung Einsicht. Die Bedeutung Rettung (LXX *βοήθεια*) hat gar nichts für sich. Die Einsicht ist von demjenigen hinweggestoßen, ihm gewaltsam genommen, der sich in Folge der verzweifelten Umstände nicht zu rathen und zu helfen weiß, vgl. Jes. 19, 11, wo in Folge der Catastrophe über Aegypten die Fürsten Zoans zu Thoren werden, die Räthe Pharaos verdummen. Im Einklange mit unserer Stelle klagt Hiob in C. 30, 22: „du machst zerfließen meine Einsicht." Und einen solchen wollen die Freunde noch mit eitlen Hoffnungen speisen, einem solchen wollen sie die Klagen zum Verbrechen machen, wodurch er sein gepreßtes Herz erleichtert!

C. 6, 14—30.

Hiob hat bis jetzt seine Klagen gegen die Freunde gerechtfertigt. Jetzt geht er aus der Defensive in die Offensive über. Fälschlich, sagt er, habt ihr aus meiner bedrängten Lage auf meine Schuld geschlossen. Durch dieß harte Urtheil habt ihr die Liebe verletzt, die der Freund immer dem Unglücklichen beweisen soll. Und doch habe ich euch zu eurem unfreundlichen Betragen gar keinen Anlaß gegeben. Gegen wahrhafte Belehrung bin ich nicht unempfänglich. Aber was ihr bis jetzt vorgebracht habt, ist schwach und nichtig. Was könntet ihr mir auch mit Grund vorwerfen, außer etwa einige harte und unbedachtsame Worte, die die Größe meines Unglückes hinreichend entschuldigt. — Es könnte scheinen, daß Hiob den Freunden hier Unrecht thut, indem er so gar keine Rücksicht darauf nimmt, daß die Stellung, welche sie gegen ihn einnahmen, ein nothwendiger Ausfluß ihrer Grundsätze war. Allein es ist wohl zu beachten, daß sie, wenn sie wahre und innige Liebe gehabt hätten, statt so ohne Weiteres ihre Grundsätze anzuwenden, dieselben vielmehr an dem vorliegenden Fall berichtigt haben würden, der so ganz dazu geeignet war. So erscheint ihr Verfahren wirklich als Treulosigkeit. Es muß mit dem Herzen nicht gut stehen, wenn es so gar keinen Einspruch gegen die kalten Reflexionen des Verstandes erhebt. Der concrete Fall muß wenig zu Herzen gehen, wenn er so gar nichts gegen die Abstractionen auszurichten vermag. Wäre es ihnen ergangen, wie Hiob, so würden ihre Vorurtheile sicher einen mächtigen Stoß erlitten haben. Das Gesetz Gottes aber gebietet: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Zuerst in V. 14—20 die Vergleichung der treulosen Freunde mit einem im Sommer schwindenden Regenbache. Sieben Verse, ein Eingang von einem Verse und ein Kern von sechs Versen, in zwei Theile von drei Versen zerfallend.

V. 14. Dem Unglücklichen von seinem Freunde Liebe, sonst verläßt er die Furcht des Allmächtigen. V. 15. Meine Brüder handeln treulos wie ein Bach, wie ein Rinnsal der Bäche schwin-

den sie. V. 16. Die trübe sind von Eise, in ihnen birgt sich Schnee. V. 17. Zur Zeit, da sie gesenget werden, versiegen sie, wenn es heiß wird verlöschen sie von ihrem Orte. — V. 18. Es wenden sich ihnen zu die Carawanen ihres Weges, ziehen in der Wüste und kommen um. V. 19. Es schauen aus die Carawanen von Thema, die Reisezüge von Seba harren auf sie. V. 20. Sie schämen sich, daß sie vertraut, kommen dahin und erröthen.

Ihr habt, sagt Hiob in V. 14, durch den harten Schluß aus meinen Leiden auf meine Schuld die Liebe verletzt, die der Freund dem unglücklichen Freunde erweisen soll. Wer sich so lieblos erweist, der versündigt sich nicht bloß gegen seinen Freund, sondern er erweist auch Gott nicht die schuldige Ehrfurcht, indem er sein Geschöpf ungerecht behandelt und des res sacra miser, des: wer Betrübte will betrüben, der muß wie die Spreu zerstieben nicht gedenkt. Das nur hier vorkommende מס, von מסס zerrinnen, heißt eigentlich der Zerronnene. Den Commentar gewährt das: wie Wasser bin ich ausgeschüttet, in Ps. 22, 15 als Bezeichnung der völligsten Auflösung aller Kräfte und Ohnmacht, ferner das: „wir sterben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde" 2 Sam. 14, 14. Das ו vor יראת ist die weitere Verbindung statt der engeren durch sonst. Subject zu ינדוב ist der zunächst stehende רע. Das erste Glied ist als Ausruf zu betrachten: dem Elenden von seinem Freunde Liebe! „Und er verläßt", nämlich, wenn er dieß nicht thut, wie ihr es nicht gethan habt. Die Worte stehen im Gegensatze gegen den Wahn der Freunde Gottes Sache zu führen. Grade was ihr aus Gottesfurcht zu thun glaubt, ist eine Verletzung der Gottesfurcht. Ihr habt sie verlassen, indem ihr mir den Abfall von Gott vorwerft. In dem Gesetze Gottes werden alle personae miserabiles unter seine besondere Obhut gestellt. Er erscheint als der Vater der Waisen und der Richter der Wittwen. Die Erklärung: „und sollte er (der Leidende) des Allmächtigen Furcht auch lassen" läßt den Hiob eine ungebührliche Anforderung machen, die er sonst nie ausspricht. Die Erklärung: sonst könnte er die Furcht des Allmächtigen verlassen, führt einen fern liegenden Gedanken ganz unmotivirt und in räthselhafter Kürze ein und hat nirgends in dem Buche

eine Parallele für sich, während der Gedanke, daß die Freunde sich durch ihre Lieblosigkeit gegen Hiob gegen Gott versündigen, auch sonst sich findet, z. B. C. 19, 29. 13, 10. Nicht umsonst wird Gott der Allmächtige genannt. Der Name weist hin auf seine unbedingte Macht zu strafen. — Hiobs Freunde haben nach V. 15 f. der in V. 14 gestellten Anforderung schlecht entsprochen. Brüder nennt er seine Freunde um ihre Treulosigkeit zu vergrößern. Im Einklange mit dem: sind treulos wie ein Bach, hier redet Jesaias in C. 58, 11 von einem Bache „dessen Wasser nicht lügen" und bezeichnet in C. 33, 16 Wasser die beständig fließen als treue, נאמנים. Subject in יעברו sind die geistigen Bäche, die Freunde. נחלים muß wegen des Parallelismus und besonders wegen V. 16 in der Bedeutung Bäche genommen werden, nicht Thäler. Danach muß אפיק hier etwas von dem Bache Verschiedenes bedeuten. Das Verbum heißt fest sein, in Hithp. sich fest machen, an sich halten. Das Adjectiv kommt in der Bedeutung fest vor in C. 12, 21. 40, 18, seine Gebeine sind erzfest (gewöhnlich Röhren von Erz, ohne allen Grund) C. 41, 7. Von Bächen gebraucht bedeutet אפיק das Feste, den festen regelmäßigen Bestand im Gegensatze gegen den momentanen Zufluß. — V. 16 umschreibt Grotius treffend: qui rivi turbidi incedunt prae glacie ac nive in ipsos resoluta. הקדרים schließt sich an נחלים an. Von seiner trüben Farbe erhielt der Bach Kidron seinen Namen, in Joh. 18, 1 χείμαρρος genannt, ein im Winter fließender, von dem der Verfasser vielleicht Anlaß zu seiner Schilderung entnommen hat. Das י in מני ist die alterthümliche Bezeichnung des Status constr., welche an מן, was ursprünglich Nomen ist, in der Poesie sich noch erhalten hat. עלימו kann an sich nur heißen: über ihnen. Der Ausdruck ist concis: über sie herabkommend verbirgt er sich in ihnen. — Was die Hitze nach V. 17 für die Regenbäche ist, das war Hiobs Unglück für die Freunde geworden. Es hatte sie ihm entfremdet statt sie näher an ihn heranzudrängen. יזרבו ist Pual von dem nur hier vorkommenden זרב, erweicht aus צרב, welches in Niph. verbrannt, entzündet werden bedeutet. Für diese Erklärung entscheidet das parallele: wenn es heiß wird, und dann daß die beiden Passiva: sie werden vertilgt, sie werden

ausgelöscht, die Hinweisung auf eine vernichtende Potenz verlangen, welche nach den andern Auffassungen des יזרבו nicht vorliegt. Nach בעת ist אשר zu ergänzen: zur Zeit, wenn sie gesenget werden, von der Sonne. בחמו, wenn es heiß wird, wie חשכה, es ist finster, תמטיר, es regnet. Sie werden ausgelöscht von ihrem Orte, schwinden so spurlos, wie ein ausgeblasenes Licht, ein erloschenes Feuer. — ארחות in V. 18 ist so geschrieben wie hier immer der Plural constr. von ארח Weg und muß also auch hier und ebenso in V. 19 so genommen werden. Der Sache nach bedeutet es an beiden Stellen Caravanen, sprachlich Straßen, indem die auf der Straße Ziehenden als die Substanz der Straßen, gleichsam die lebendigen Straßen betrachtet werden, wie auch in C. 31, 32 der Weg, ארח, für die steht, die auf ihm gehen. Die Straßen oder Reisezüge ihres Weges sind die Caravanen, auf deren Wege die Bäche liegen und die also für ihre Versorgung auf sie hingewiesen sind. Das Niph. von לפת heißt nicht abbiegen — die Bäche liegen ja am Wege der Caravanen, sondern sich zuwenden, wie Ruth 3, 8. „Sie ziehen in der Wüste": sie meinten eine wasserreiche Gegend zu treffen und finden dafür eine öde Wüste, in der sie vor Durst umkommen. — Die namentliche Erwähnung der Caravanen von Thema und Seba in V. 19 dient nur zur Ausmalung des Bildes. Thema, sonst תימא geschrieben, sind die in dem wüsten Arabien wohnenden Nachkommen des Thema, eines Sohnes von Ismael, 1 Mos. 25, 15. Jes. 21, 14. Jer. 25, 23. Seba sind die schon in C. 1, 15 erwähnten Sabäer. Beide Völker sind nicht producirende sondern nur vermittelnde. Mit ihren Kameelen, den Schiffen der Wüste, betreiben sie seit der Urzeit, 1 Mos. 37, 25, den Zwischenhandel zwischen Asien und Aegypten, den Culturländern am Euphrat und am Nil. Das Suff. in למו geht auf נחלים. קוה mit ל auch in C. 3, 9. Gegen die Erklärung: sie hofften sich, spricht, daß הליכות Femin. ist. — In V. 20 heißt es buchstäblich: weil man vertraute für weil vertraut ward, von ihnen nämlich. Das frühere Vertrauen ist der Grund der Beschämung. Das Suff. in עדיה faßt man am einfachsten als Neutrum: bis dahin.

C. 6, 21—23.

Eine ſolche Erfahrung, wie die Wanderer an den Regenbächen, hat Hiob jetzt an den Freunden machen müſſen. Und doch hat er ihre Liebe gar nicht durch Anforderungen auf die Probe geſtellt. — Die Dreizahl des Abſchnittes ſchließt ſich mit der Siebenzahl des vorigen zur Zehnzahl zuſammen. Dort: ihr ſeid treulos geworden, hier die erſchwerenden Umſtände unter denen die Treuloſigkeit erfolgt iſt.

V. 21. Denn jetzt wurdet ihr nein, ſehet Schrecken und fürchtet euch. V. 22. Sprach ich denn: gebet mir, und von eurer Kraft ſchenket für mich? V. 23. Und errettet mich aus der Hand des Widerſachers, und aus der Hand der Schrecklichen kauft mich los.

כי in V. 21 bildet den Uebergang von dem Bilde zur Anwendung ratio imaginis est ejus significatio. Ich bediene mich mit Recht dieſes Vergleiches denn u. ſ. w. „Ihr ſeid jetzt nein geworden", die abſolute Negation desjenigen, was ihr ſein ſollt und wollt, meine Freunde. Man darf nicht erklären: ihr ſeid nichts geworden, denn לא negirt überall nur das Sein, nicht die Quiddität. Für die handſchriftlich beglaubigte und auch von dem Chald. wiedergegebene Lesart לא wollen die Maſorethen לו, ihm, leſen. Das iſt aber wie alle Kris nichts anderes als eine ſchlechte aus mangelndem Verſtändniß hervorgegangene Conjectur, die in Wahrheit nicht einmal einen erträglichen Sinn gibt. Zwar der Gebrauch der dritten Perſon ſtatt der erſten: denn ihr ſeid ihm geworden für: ihr ſeid mir geworden, dürfte nicht auffallen, um ſo weniger wenn V. 14 verglichen wird, zu dem Hiob hier nach Ausmalung des Bildes zurückkehrt: ihm, dem Elenden, למס, der ſich hier in meiner Perſon darſtellt, ſo daß man alſo keinenfalls Grund hätte mit Ewald לי zu leſen. Auch im Folgenden redet Hiob von ſich in der dritten Perſon, V. 26. 27. Ganz entſcheidend aber iſt das, daß alſo oder ſolches unmöglich fehlen könnte, das bloße: jetzt würdet ihr ihm, ohne Angabe desjenigen, was ſie geworden, gibt keinen Sinn. Auch in den anderen Stellen, in denen nach den Maſorethen לא für לו verſchrieben

sein soll, ist überall nicht das richtige, לוֹ schlechte Conjectur, vgl. Böttcher 2 S. 60 n. 4 und meinen Comm. zu Ps. 100, 5. „Ihr sehet Schrecken und fürchtet euch": den Charakter des Schreckens, der drohenden Gefahr hat Hiobs Unglück für die Freunde insofern als sie fürchten, wenn sie dem wegen seiner Sünden von Gott Geschlagenen Liebe beweisen, ihn nicht ohne Weiteres verdammen und sich mit Abscheu von ihm zurückziehen, Gottes Zorn auf sich zu laden. חתת heißt Schrecken, nicht Unglück, das gar nicht einmal paßt, denn vor dem fürchtet man sich nicht. In תיראו von ירא und תראו von ראה ist eine Paronomasie. Schauen und Schaudern ist bei euch eins. Ihr lauft mit einem sauve qui peut feige davon, so wie ihr nur den Schatten einer Gefahr erblickt, statt eurem Freunde muthig beizustehen. — Um die Schuld der Freunde zu vergrößern zeigt Hiob in V. 22. 23, wie er ihnen zu ihrer Treulosigkeit so gar keine Veranlassung gegeben. Er hat gar keine Anforderungen an ihre Freundschaft gemacht. Es kommt ihnen also nicht einmal die elende Entschuldigung zu gute, die in solchem Falle stattfinden würde. כח Kraft, dann Vermögen. שחד Geschenke geben, besonders an Richter um sie zu bestechen. Für mich, um mich dadurch von der Strafe oder aus der Noth, der Bedrängniß durch einen mächtigen Feind loszukaufen. Hiob ist nicht in Menschen-, sondern in Gottes Hände gefallen. Gegen solchen Gegner hilft kein thätiger menschlicher Beistand. Mitleid ist die einzige arme Gabe, die er von den Freunden verlangt, und auch die gar haben sie ihm versagt.

Es folgt eine Strophe von sieben Versen, die wie gewöhnlich durch die vier und drei getheilt wird. Zuerst V. 24—27: für Belehrung ist Hiob nicht unempfänglich, aber was die Freunde dafür ausgeben, verdient nicht diesen Namen.

C. 6, 24—27.

V. 24. Belehret mich und ich will schweigen, und was ich gefehlt habe, macht mir klar. V. 25. Wie krank sind die Worte der Rechtschaffenheit, und was träfe wohl eure Rüge? V. 26. Denket ihr Worte zu rügen, und in den Wind sind die Worte des

Verzweifelten. V. 27. Und auf die Waise werfet ihr und grabet eine Grube eurem Freunde.

Was Hiob in V. 24 verspricht, das leistet er wirklich, als Elihu ihm wahre Belehrung darbietet. Hiob hat das Gefühl, daß er nicht auf dem rechten Wege ist, aber das ist ihm auch klar, daß der Weg, auf den ihn die Freunde zudringlich leiten wollen, nicht der rechte. Stellen wie diese zeigen, daß durch die Verhandlungen zwischen Hiob und den drei Freunden die Sache unmöglich zu Ende geführt werden kann. Sie enthalten die Hinweisung darauf, daß noch ein neuer Redner auftreten muß, der dem Hiob die erlösende Wahrheit bringt, die er ahndet und nach der er sich sehnt, ohne sie finden zu können. Auch die Rede Gottes gewährt nicht, was Hiob hier verlangt. Sie gewährt keine eigentliche Belehrung, keine Lösung des Problemes, sie deckt nicht den schwarzen Punct bei Hiob auf, den Hochmuth, der bei aller seiner aufrichtigen Frömmigkeit doch solche schwere Heimsuchungen nöthig machte. Das thut nur die Rede Elihus. Nach ihr weiß Hiob, worin er gefehlt hat und thut von Herzen Buße in Staub und Asche. Er bleibt ein Mann unsträflich rechtschaffen gottesfürchtig und vom Bösen fern und wird doch daneben ein armer Sünder. — Doch, fährt Hiob in V. 25 fort, was ihr bis jetzt vorgebracht habt, ist falsch und nichtswürdig. מרץ erklärt sich hier und an den drei andern Stellen, an denen es vorkommt, aus Vgl. des Arabischen, wo es krank sein bedeutet, davon, durch die Spanischen Araber verbreitet, marode. (1 Kön. 2, 8 ein heilloser Fluch, Mich. 2, 10 ein krankhaftes Kreisen). Im Aramäischen bedeutet מרע krank, schwach sein, das ע aus א abgestumpft. Mit der Krankheit hatte Hiob die Reden der Freunde schon in V. 7 verglichen. Als „Reden der Rechtschaffenheit" bezeichnet Hiob die Reden der Freunde ironisch, in Beziehung auf des Eliphas emphatische Empfehlung seiner Rede am Schlusse derselben. „Und was träfe wohl Rüge von euch": Hiob konnte sich die Rüge der Freunde nicht aneignen, weil sie immer darauf ausgingen ihn zum Geständniß einer speciellen Schuld zu bringen. Im Sinne der Freunde konnte er wohl das: wer kann mich einer Sünde zeihen, aussprechen, wie er dieß später ausführlich thut. Elihu trifft den

rechten Fleck, er weist Hiob auf seinen Tugendstolz hin und dieser fühlt sich getroffen. Er denkt nicht daran ihm wie den Freunden das: was träfe wohl deine Rüge entgegenzuwerfen. Der Parallelismus ist nach der gegebenen Erklärung ein durchaus guter. Die Krankhaftigkeit der angeblichen „Reden der Rechtschaffenheit" bestand eben darin, daß sie ungegründete Vorwürfe auf ihn häuften. הוכח ist nicht Nomen, sondern Infin. Hiph., der in derselben Form C. 13, 3. 10. 15, 3 vorkommt. — Die beiden Glieder von V. 26 stehen im synonymen Parallelismus: denket doch nicht daran bloße Worte zu rügen, und in den Wind (eigentlich dem Winde angehörig) sind die Worte des Verzweifelten. Thaten, meint Hiob, als Gegenstand der Rüge liegen nicht vor, und Worte, einige dem Leidenden in der Verzweiflung entfahrene Ausdrücke dazu zu machen, würde sehr verkehrt sein, da sie in der Anfechtung ihre Entschuldigung finden. Hiob nimmt hier aber mehr für sich in Anspruch als ihm gebührt. Für dieselben Worte, die er hier als in den Wind gesprochen betrachtet, thut er nachher Buße in Staub und Asche. Es handelt sich nicht wie er meint bloß um einzelne zu harte Ausdrücke, die ihm entfahren sind. Es ist vielmehr alles von einer verkehrten Grundansicht beherrscht, der von seiner fleckenlosen Gerechtigkeit. — In V. 27 erklären Mehrere: von euch, die ihr euch gegen mich so grausam gezeigt habt, läßt sich erwarten, daß ihr auch andere Frevelthaten begehen werdet. Allein so weit geht Hiob nie gegen die Freunde und weit besser nimmt man an, daß durch die Waise Hiob sich selbst, den von Gott und Menschen Verlassenen bezeichnet, wie auch der Ausdruck also mehrfach in den Psalmen vorkommt, z. B. C. 10, 14. 68, 6. יתום im ersten und דל im zweiten Gliede ergänzen sich dann: euer verwaister Freund. Der Freund muß jedenfalls Hiob sein und ist dieß, so ist er auch die Waise. אף, das betonte und weist hin auf die Hervorhebung eines neuen wichtigen Momentes. Es schließt an das in eine Aussage verwandelte: denket ihr, an: ihr gedenket wohl, und. Wir haben eine abgekürzte Vergleichung vor uns. Euer Verfahren gegen mich, euren armen und verlassenen Freund, sagt Hiob, ist nicht anders, als ob ihr Steine auf ihn würfet und ihm eine

Grube grübet. Ihr macht euch gegen ihn der unmenschlichsten Grausamkeit schuldig. Den Steinen und der Grube entsprechen die unbegründeten Insinuationen und Anklagen. Nach תפילו soll nach mehreren das Loos zu ergänzen sein. Das bloße Werfen für Loos Werfen kommt in 1 Sam. 14, 42 vor. Aber wird das zweite Glied von dem Graben der Grube verstanden, so muß man vielmehr an ein Netz denken, welches über Jemand geworfen wird oder noch besser an Steine und dergleichen böse Dinge, vgl. 4 Mos. 35, 23. „Ihr grabet über eurem Freunde", ihr grabet eine Grube, durch welche euer Freund bedeckt wird, oder auch zum Nachtheil, zur Belästigung eures Freundes, vgl. Ps. 35, 7: „sie gruben meiner Seele." כרה in seiner gesicherten und gewöhnlichen Bedeutung graben, Ps. 7, 16. 57, 7. Die Bedeutung kaufen, handeln, die mehrere dem Verbum hier geben wollen, ist überhaupt nicht gesichert und kommt jedenfalls nicht in C. 40, 30 vor und der Sinn: „ihr würfelt um die Waise und verhandelt euren Freund", will nicht recht passen. ריע ist nur an dieser einen Stelle mit י geschrieben, sonst immer רע. Die Dehnung, die der Ableitung von רעה nicht entspricht, kann wohl nur aus der Absicht abgeleitet werden, den Freund zu betonen.

C. 6, 28—30.

In der Vier der Sieben die Ausführung, daß die Freunde bisher der Sache kein Genüge gethan haben, hier in der Drei der Antrag sie von Neuem vorzunehmen. Diese Verse bilden den Uebergang zu der folgenden Auseinandersetzung. Hiob hatte bisher vorwiegend die Gefühle ausgesprochen, welche die Rede der Freunde in ihm hervorgerufen. Jetzt, da er tiefer in die Erörterung der Sache eingehen will, wird er milder und gemäßigter und bittet die Freunde um gleiche Mäßigung, um neue unparteiische Untersuchung der Sache, zu der, wie er hofft, die früheren polemischen Herzensergießungen sie disponirt haben werden.

V. 28. Und nun wollet euch zu mir wenden, und urtheilet selbst ob ich lüge. V. 29. Kehret zurück, nicht geschehe Unrecht,

und kehre wieder (du meine Sache), noch ist meine Gerechtigkeit in ihr. V. 30. Ist wohl auf meiner Zunge Unrecht, oder verstehet mein Gaumen nicht Schlechtigkeit?

הוֹאִילוּ in V. 28, beliebet, trägt freundlich einladenden Character. פנה mit ב der Person ist stärker als das bloße sich zu jemandem wenden, es heißt eigentlich sich in jemanden wenden, sich also zu ihm wenden, daß man sich in ihm befindet, hier nach dem Zusammenhange mit dem Affecte der Liebe und des Erbarmens, der aus sich heraustritt und sich in die Seele des Freundes versenkt. „Und über euer Angesicht sei es, ob ich lüge“: es soll eurem Angesichte und eurer Ansicht obliegen, auf eurer Entscheidung beruhen, ihr selbst sollt Richter sein, ob ich lüge, indem ich nämlich behaupte zu schwer zu leiden und mich über harte Behandlung von Seiten Gottes beschwere. Andere nehmen אם als Schwurpartikel und als Versicherungsbezeichnung, bei der gewöhnlich als von selbst deutlich der zweite Satz fehlt, wodurch man sich verbindlich macht. על פנים nehmen sie in der Bedeutung ins Angesicht, vgl. C. 1, 11. Also: fürwahr, ich werde euch nicht ins Angesicht lügen. Für die erstere Erklärung spricht aber V. 30 und dann auch der Parallelismus, nach dem wir erwarten, daß auch im zweiten Gliede eine Thätigkeit der Freunde in Anspruch genommen wird. Dazu kommt noch, daß nach unserer Erklärung das על פניכם des zweiten Gliedes in einem inneren Nexus mit dem פנו בי des ersten Gliedes steht. — „Kehret doch zurück“, V. 29, nämlich zur Untersuchung der Sache, im Gegensatze gegen die bisherige Stellung der Freunde, die mit ihr von vornherein fertig waren, und ihre Entscheidung für höchst leicht und einfach hielten, wie gewöhnlich die Oberflächlichkeit. Hiob hofft noch immer an diesen verrosteten Doctrinärs etwas zu gewinnen, muß es hoffen, da sein Bewußtsein, nicht der zu sein, für den sie ihn halten, sondern ein Mann unsträflich u. s. w., so lebhaft ist. Im zweiten Gliede ist das Kthib שבי, der Imperat. femin. Singul., das Kri שבו. Das letztere ist wie alle Kris eine schlechte Conjectur. Es verräth sich sogleich als eine erleichternde dem Nichtverständniß des handschriftlich Bezeugten ihren Ursprung verdankende Lesart. Hiob redet in dem ersten Gliede seine Freunde,

in dem zweiten seine Sache an, vgl. דברתי, C. 5, 8. Diese Erklärung wird auch dadurch erfordert, daß sich auf die Sache Hiobs auch das Suff. in בה bezieht. Die Anrede an die nicht ausdrücklich genannte Sache ist um nichts härter als das sich darauf beziehende Suff. Die von den Freunden bereits als abgeurtheilt betrachtete Sache kehrt zurück, indem Hiob sie in C. 7 von neuem eingehend bespricht. Diese Besprechung wird hier angekündigt. Das bloße שבו würde gar nicht hinreichen. In בה läßt Hiob die Personification der Sache fallen. — Hiob darf seine Freunde in V. 30 getrost fragen, ob sie ihm in dem, was er gesprochen etwas Böses, ob sie die Behauptung seines unschuldigen Leidens als eine Lüge nachweisen können. Ist dieß nicht der Fall, und daß es nicht der Fall ist, sucht er in C. 7 eingehend zu beweisen, so ist das Unrecht auf ihrer Seite, so haben sie sich schwer vergangen, vgl. V. 29. Ob dieß der Fall ist oder nicht, das soll das Ziel der erneuerten Untersuchung der Sache sein, zu der er sie in V. 29 aufgefordert hatte. Der Gaumen bezeichnet hier das Geistesvermögen, welches das Schlechte vom Guten, das Wahre vom Falschen unterscheidet, wie der Gaumen die guten und die schlechten Speisen. הוה zuerst Vorfall, Begebenheit, dann unangenehmer Vorfall, Uebel, was man leidet, endlich Uebel, was man thut, vgl. Ps. 52, 4. Das Verstehen ist auf das sittliche Beurtheilungsvermögen zu beziehen. Geht mir dieß, sagt Hiob, so ganz ab, daß ich meine Schuld, falls sie vorhanden wäre, nicht einsehen, mich, wenn ich, wie ihr wähnt, ein Verbrecher wäre, für einen Gerechten ausgeben und die mir selbst gehörende Schuld auf Gott werfen sollte?

C. 7.

Nachdem Hiob im vorigen Capitel die Freunde wegen ihrer unbarmherzigen Härte heftig angegriffen hatte, sucht er in diesem zu zeigen, daß seine früher ausgesprochenen Klagen gerecht waren, und den Freunden auf diese Weise die Materialien zu der gerechteren Entscheidung der Sache zu liefern, zu der er sie am Ende des vorigen Capitels aufgefordert hatte.

Zuerst V. 1—11. Von den elf Versen des Abschnittes son-

dert sich V. 11 als Schlußvers ab, der das Resultat aus der vorhergehenden Darstellung zieht, daß Hiob Recht zur Klage habe und von diesem Rechte auch ferner Gebrauch machen werde. Die Dekade wird durch die doppelte fünf getheilt. In der ersten Fünfzahl das Uebermaß der Leiden, in der zweiten die Kürze und Flüchtigkeit des menschlichen Daseins, die für die Gewährung eines Ersatzes keinen Spielraum läßt, und den Quälereien ein anderes grelles Licht verleiht.

Man muß auch bei unserm Abschnitte sich vergegenwärtigen, daß man es mit einem Angefochtenen zu thun hat, der ganz in die Empfindung des Leidens verschlungen, das ja auch unter dem N. B. noch immer Trübsal zu sein scheint, die göttliche Absicht bei demselben, die friedsame Frucht der Gerechtigkeit, die es wirket, aus den Augen verliert. Doch darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß das Leiden diese erdrückende Gewalt nicht in solchem Grade über Hiob ausgeübt haben würde, wenn er in tieferer Erkenntniß der menschlichen, und speciell *seiner* Sündhaftigkeit die Grundlage einer Theodicee besessen hätte. Daß ihm diese fehlt, gibt seinem Leiden erst den rechten Stachel. Wir sehen dieß recht deutlich aus seinem Verhalten nach der Rede Elihus, die ihm diesen Schlüssel darbietet. Das Leiden dauert fort und doch wird er auf einmal ganz ruhig und still. Freilich muß die Sündenerkenntniß sehr tief gehen, wenn sie wirklich beruhigenden Einfluß ausüben soll. Denn die Leiden dieses Lebens steigen oft so hoch, daß man mit einer mittelmäßigen Erkenntniß der Sündhaftigkeit gar nicht ausreicht. Hiobs Schilderung in diesem Abschnitte stellt uns das deutlich vor Augen. Ihr Resultat ist, daß auch der zahmste und gemäßigtste Pelagianismus und Semipelagianismus bei einiger Consequenz zur Gotteslästerung führen muß.

Zuerst

V. 1—5.

V. 1. Ist nicht Kriegsdienst dem Menschen auf Erden, und wie Tage eines Lohnarbeiters seine Tage? V. 2. Wie ein Knecht lechzet er nach Schatten, und wie ein Lohnarbeiter wartet er seine Arbeit ab. V. 3. Also wurden mir zugetheilt Monde

des Truges, und Nächte des Elendes hat man mir zugezählt. V. 4. Wann ich mich ſchlafen lege, ſo ſpreche ich: wann werde ich aufſtehen und wann mißt der Abend? Und ich werde ſatt der Wälzungen bis zur Dämmerung. V. 5. Bekleidet iſt mein Fleiſch mit Gewürm und Erdſcholle, meine Haut ſprenget er und ſie zerfließet.

Daß Hiob in V. 1 ſeine Leiden in Verbindung ſetzt mit dem Elende des geſammten Menſchengeſchlechtes, darin liegt eine Steigerung im Verhältniß zu C. 3, wo er ſich wenigſtens vorwiegend auf die Darlegung ſeines eignen Zuſtandes beſchränkte. Durch dieſen Fortſchritt erhält die Frage von Gottes Gerechtigkeit und Liebe eine weit gewaltigere Bedeutung. Es handelt ſich nicht mehr um eine vereinzelte Ausnahme, die einen verborgnen perſönlichen Grund haben kann. Hiob ſteht da als Repräſentant der ganzen leidenden gedrückten Menſchheit, die ihren Schöpfer wegen ſeiner Unbill zur Rede ſtellt. Die Frage vertritt die Stelle einer ſtarken Bejahung, indem vorausgeſetzt wird, daß nach der offen vorliegenden Sachlage jeder die Frage bejahen muß. Von dem Heerdienſte mit ſeinen Strapazen und Mühſeligkeiten kommt צבא zuerſt hier und in C. 14, 14 vor. Darauf ruht Jeſ. 40, 2 und Dan. 10, 1. Sonſt ſteht das Wort von dem Kriege und von dem Heere. Im Parallelismus mit dem Kriegsmann ſteht der Tagelöhner, der von der Hand in den Mund lebt und bei dem unabläſſige Arbeit Bedingung der Exiſtenz iſt. — Wie ein Dienſtmann, ſagt V. 2, des Tages Laſt und Hitze tragend, ſich nach dem Schatten ſehnt, ſo der Menſch in der Mühſal des Lebens nach Ruhe und Erquickung. „Wie ein Lohnarbeiter harrt er auf ſeine Arbeit“: die Arbeit kann nur nach der Seite ihrer Vollendung Gegenſtand einer ſehnlichen Erwartung ſein. Sie ſchreitet ihm zu langſam vorwärts; er wünſcht, daß ſie raſcher zu Ende gehen, der Zeitpunct möglichſt bald eintreten möge, von dem es heißt: „das Haupt, die Füß und Hände ſind froh, daß nun zum Ende die Arbeit kommen ſei.“ Daß man nicht erklären dürfe: er wartet auf eine neue Arbeit, erhellt aus dem Parallelismus. Das Warten entſpricht dem Lechzen, das Werk dem Schatten. Auch die Bedeutung Arbeitslohn paßt nicht. Es

handelt sich nur um die Ruhe, vgl. das „satt der Unruhe" C. 14, 1. Mehrere verbinden diesen Vers mit dem folgenden: so wie ein Knecht nach Schatten lechzt, also sind mir zu Theil geworden. Allein כ bedeutet nur wie in dem Sinne von gleich, steht nie in der Bedeutung gleichwie. Auch wäre der Uebergang von dem allgemeinen menschlichen Loose, V. 1, zu dem speciellen Hiobs zu schroff und unvermittelt, und zudem würde der Nachsatz nicht zu dem Vordersatze passen; der Nachsatz müßte lauten: so warte ich mit Schmerz auf Ruhe von meinen Leiden. — Durch כן also in V. 3 bezeichnet Hiob den Uebergang von dem menschlichen Loose überhaupt zu seinem eignen Zustande. Die Anwendung, die zunächst durch כן bezeichnet wird, ist aber zugleich Fortsetzung. Hiob begreift zugleich die Leiden mit, die ihm über das gewöhnliche menschliche Loos hinaus zu Theil geworden sind. Die Gränze zwischen dem speciellen Loose Hiobs und dem gemeinsamen aller Menschen ist eine fließende, die deshalb keine besondere Beachtung verdient. Geht es auch diesem und jenem etwas besser, so kann es ihm doch in jedem Augenblicke ebenso schlimm ergehen. Es heißt buchstäblich: ich bin mir Monden zugetheilt worden: ירחי ist Accus. — Verba, die wie הנחיל im Act. einen doppelten Accus. regieren, behalten im Pass. den einen, den der Sache bei. Nur der der Person hängt von der Transitivkraft Hiphils ab. לי drückt die Beziehung der Hiob zugetheilten Erbschaft auf seine Persönlichkeit aus, zeigt wie lästig und beschwerlich sie ihm ist. שוא wird gewöhnlich durch Eitelkeit, Nichtigkeit erklärt (Mich. vanos et bonarum rerum vacuos, plenos vero miseriae et aerumnarum, ut sequens comma dicit), von Anderen durch Unglück. Man muß aber vielmehr bei der gewöhnlichen Bedeutung Trug bleiben: Monate des Truges, Monate, welche die auf sie gesetzte Hoffnung betrügen. Der Trieb nach Glückseligkeit ist dem Menschen tief eingepflanzt und was er wünscht, das hofft er. Was aber noch mehr ist, nach der Idee, wie sie dem menschlichen Gewissen tief eingepflanzt ist und durch Gottes Offenbarung aufs mannigfachste und entschiedenste bezeugt ist, soll das Heil der Gerechtigkeit unzertrennlicher Gefährte sein, und wo diese Folge vermißt wird, da hat man die Empfindung

eines Betrogenen. Die Monate sind nicht die von Hiobs Lebensdauer, sondern die er nun schon im Elende zugebracht hat. Der Verfasser setzt einen längeren Zwischenraum zwischen dem Einbrechen der Katastrophe und der Ankunft der Freunde. Nächte des Unglückes erwähnt er besonders, weil der Kranke in den Nächten sein Unglück am tiefsten fühlt. „Haben sie mir zugezählt", Subject sind die das Schicksal bestimmenden Mächte, welche in Gott vereinigt sind, dem Einigen, der tödtet und lebendig macht. — „Wann werde ich aufstehen", V. 4, möchte doch die Nacht, die lange und bange schon zu Ende sein! מִדַּד ist Pi. von מדד messen. Patach tritt statt Zere „oft im gedämpften Endton verbundner Wörter ein" und wurde hier noch speciell durch den folgenden Kehllaut begünstigt, Böttcher 378, 1. 1021 S. Aus dem Vorhergehenden ist wann zu ergänzen: „wann mißt der Abend", wann fängt er erst an zu messen; der Abend personificirt; dichterischer Ausdruck für: der Abend ist ungemessen lang. Der Abend, eigentlich die Zeit des Sonnenunterganges im Gegensatze gegen die Morgendämmerung, schließt hier dichterisch die ganze Nachtzeit in sich. Schon in 1 Mos. 1 wird in Abend und Morgen der ganze Tag getheilt und in Hab. 1, 8 stehen Abendwölfe statt Nachtwölfe. Die Erklärung: es dehnet sich die Nacht (Umbreit, Schlottm.) ist gegen die Accente, da dann die Worte zu dem folgenden Gliede gezogen werden müssen, gegen die Bedeutung des Pi., das nie reflexiv stehen kann, gegen die Bedeutung des Verbums מדד, was immer messen heißt, nie sich ausdehnen — 1 Kön. 17, 21 steht nicht das Kal, sondern Hithp. in der Bedeutung sich messen, sich der ganzen Länge nach ausstrecken. In der Bedeutung messen kommt auch das Pi. vor Ps. 60, 8. 2 Sam. 8, 2 und das Po. Hab. 3, 6. Nach Andern soll מדד ein Nomen sein, abgeleitet von נדד fliehen: und wann ist Flucht des Abends. Allein ein solches Nomen kommt nie vor und kann in dieser Bedeutung kaum vorkommen, da die Nomina mit מ nicht die Handlung anzeigen. Die Flucht würde hier auch fremdartig sein. Vor wem sollte der Abend fliehen? Die Wälzungen, das sich Umherwerfen des Schlaflosen auf dem Lager. נֶשֶׁף Dämmerung, steht hier von der Morgendämmerung, wie

C. 3, 9. Jeſ. 5, 11. — Die Würmer dienen nach V. 5 Hiob gleichſam zum Gewande, ſo ganz iſt er von ihnen bedeckt. גיש kommt nur an dieſer Stelle vor. Die Vergleichung des Chald. גושא, dem das Kri גוש die Form mehr anzunähern ſucht, zeigt, daß es Erdſcholle bedeutet. Hiob verſteht darunter die Kruſten ſeiner Wunden, die eine ſchmutzige Erdfarbe hatten. Das zweite Glied wird gewöhnlich erklärt: „meine Haut ruht", ſie ſchließt ſich wieder, indem die Wunden anfangen zu heilen, „und dann zerfließt ſie", kaum hat ſie begonnen zu heilen, ſo geht ſie wieder in Eiterung über. Allein die temporäre Heilung der Haut, die bei der Elephantiaſis nicht leicht vorkommt, würde kaum hieher gehören, die Haut erſcheint ſonſt überall als definitiv zerſtört, C. 19, 20. 26. C. 30, 30, und der Wechſel und Gegenſatz hätte beſtimmter ausgedrückt werden müſſen. רגז kommt in Kal nur in der Bedeutung erregen, bewegen vor. Als Subject iſt hier entweder Gott zu ergänzen, von dem gerade Hiob öfter redet ohne ihn zu nennen, vgl. V. 7 u. 8, oder das Subject iſt unbeſtimmt, man erregt oder ſprengt. וימאס, das iſt das Reſultat der durch רגז bezeichneten Handlung, vgl. Jeſ. 51, 15 רגע הים ויהמו גליו, Jer. 31, 35.

In der zweiten Hälfte der Decade

C. 7, 6—10.

die Kürze und Flüchtigkeit des menſchlichen Daſeins, die jede Hoffnung raubt auf einen Erſatz für das unſägliche Leiden.

V. 6. Meine Tage ſind ſchneller als ein Weberſchifflein, und ſchwinden dahin ohne Hoffnung. V. 7. Gedenke, daß ein Hauch mein Leben, mein Auge wird nicht wiederkehren Gutes zu ſchauen. V. 8. Nicht erblicken wird mich das Auge des der jetzt mich ſieht, richteſt du deine Augen auf mich, ſo bin ich nicht mehr. V. 9. Es ſchwindet die Wolke und gehet, alſo wer herabfährt zur Hölle wird nicht emporſteigen. V. 10. Nicht wiederkehren wird er zu ſeinem Hauſe, und nicht erkennen wird ihn ferner ſein Ort.

Und bei dieſem ſchweren Unglück, ſagt Hiob in V. 6, darf

ich nicht auf beſſere Zeiten hoffen. Bald iſt mein elendes Leben zu Ende, und dann muß ich in den Scheol, wo alle Empfindung und alle Freude aufhört. Wie ſollte ich da nicht bitter klagen. Das Weberſchifflein kommt nach ſeinem raſchen Laufe in Betracht. — In V. 7 redet Hiob den Herrn an. Der Form nach ſind die Worte eine Bitte, aber da Hiob alle Hoffnung auf ihre Erhörung aufgegeben hatte, ſo ſind ſie der Sache nach ein bitterer Vorwurf, was beſonders in V. 11 klar hervortritt. Sie ſtellen dem, was Gott wirklich thut, das entgegen, was er thun ſollte. „Mein Auge wird nicht wieder ſehen", wenn nämlich mein Leben zu dem Ende gelangt iſt, dem ich mit raſchen Schritten entgegengehe. — „Das Auge meines Sehenden", V. 8: das Auge desjenigen, der mich jetzt ſieht. Das Partic. vertritt die Stelle des Nomens: mein Seher. „Deine Augen auf mich": Hiob denkt ſich, daß Gott vielleicht noch einmal in ſich ſchlagen und zum Bewußtſein kommen könne, daß er an ſeinem Knechte nicht als Gott gehandelt habe, aber dann würde es zu ſpät ſein. Und der, der ſo verfährt, iſt Gott, der nach ſeiner Idee Urbild und Quell aller Liebe und Güte ſein ſollte! Wie muß ſich da Alles in Finſterniß hüllen, wenn man an dem gänzlich irre werden muß, der allein rechtſchaffen und zuverläſſig ſein kann! — In V. 9 wird die Vergänglichkeit des Menſchenlebens geſchildert unter dem Bilde einer Wolke, die, einmal vorübergezogen, nimmer zurückkehrt. Scheol iſt eigentlich Infinit. von שאל. Das Reich der Todten wird alſo genannt, weil es mit unerſättlicher Gier als das leibhaftige Fordern alles zu ſich entbietet, alles Lebendige ihm verfallen iſt, vgl. 30, 23. Jeſ. 5, 14. Hab. 2, 5. Prov. 30, 15. 16. — Der Wohnort des Verſtorbenen, an dem ſeine Angehörigen, Verwandten und Bekannten, wird perſonificirt, er erſcheint als ein Freund, der ſich nach der Rückkehr des Abweſenden ſehnt, aber nimmer das liebe Angeſicht wieder erkennt. Es könnte ſcheinen, daß Hiobs ganze Anfechtung mit einem Male ein Ende nehmen würde, wenn die Decke von dem jenſeitigen Daſein abgehoben würde. Aber dieß konnte eben nicht geſchehen, ſo lange er in den dieſſeitigen Führungen Gottes keine Vernunft erblicken konnte.

Das zweite Glied ist buchstäblich entlehnt aus V. 16 des von David verfaßten Ps. 103.

C. 7, 11.

In einem Schlußverse wird die practische Consequenz aus der in der vorhergehenden Decade dargelegten Sachlage gezogen. „So will denn auch ich meinen Mund nicht hemmen, will reden in der Bedrängniß meines Geistes, will klagen in der Bitterkeit meiner Seele.“ גם bezeichnet eine gewisse Wiedervergeltung. צר und מר bilden eine Art von Reim.

C. 7, 12—16.

Nachdem Hiob in der ersten Hälfte des Capitels seine früheren Klagen gegen die Freunde gerechtfertigt hat, wendet er sich hier in der zweiten Decade, ebenso wie die erste durch die Fünf getheilt, seinen in V. 11 ausgesprochenen Vorsatz vollführend, mit neuen Klagen an Gott. Du behandelst mich armen schwachen Menschen, spricht er, als ob ich ein furchtbarer Widersacher wäre, dessen Trotz durch die härtesten Strafen gebändigt werden müßte. — Warum achtest du so scharf auf den armen Menschen, der solche Aufmerksamkeit nicht verdient?

In V. 12—16 die erste Hälfte der Decade. V. 12. Bin ich Meer oder Drache, daß du wider mich eine Wache setzest? V. 13. Wenn ich spreche, mein Bette wird mich trösten, heben an meinem Kummer mein Lager. V. 14. So schreckst du mich durch Träume, und mit Gesichten ängstest du mich. V. 15. Und es erwählt Erstickung meine Seele, den Tod vor meinen Gebeinen. V. 16. Ich mag nicht, ich werde nicht ewig leben, stehe ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage.

Meer und Drache in V. 12 sind Bilder für das Große und Gewaltige, das sich keiner Herrschaft unterwerfen will. Die Wache, mit der Gott Hiob umgeben hatte, ist Bild für die von Gott ihm zugesendeten Leiden, welche den Zweck haben, den Menschen innerhalb seiner Schranken zu halten. Hiob meint, schon minder grausame Züchtigungen würden wahrlich hingereicht haben,

mich ohnmächtigen und keineswegs widerspänstigen Menschen im Gehorsam zu erhalten. Hätte Hiob tiefer geblickt, so würde er erkannt haben, daß er allerdings das ist, was er hier zu sein verneint, wenn auch nicht in Bezug auf die Macht, doch in Bezug auf die Widerspänstigkeit und den Trotz, er, dessen von Elihu aufgedeckter Grundfehler der Stolz war, vgl. C. 33, 17. 36, 9, und der sich in seinen Reden oft recht ungeberdig stellt, und daß er daher auch einer solchen Wache von Seiten Gottes bedarf. In schweren Leiden kommt alles, was von Pelagianismus in dem Menschen ist, zum Vorschein. Dieß ist gerade ihr Hauptvortheil. Das Uebel muß zum Ausbruche kommen, um geheilt zu werden. Es scheint fast, daß sich hier eine allerdings nur schwache und leise Beziehung auf die neben der individuellen stattfindende nationale Beziehung des Buches kund gibt. Das Meer ist das gewöhnliche Symbol der Welt. Durch die großen Meerthiere, welche mehrfach, z. B. in Ps. 74, 13. 14 als die Beherrscher des Meeres erscheinen, werden nicht selten die Weltherrscher bezeichnet, wie z. B. Pharao von Aegypten, vgl. Ezech. 29, 3. 4. Jes. 27, 1. Jerem. 50, 42. Das Würmlein Jacob, Jes. 41, 14, bedarf, so scheint es, obgleich es in Wahrheit anders ist, nicht solcher Zucht- und Bändigungsmittel, wie sie bei der Welt und ihren stolzen Königen wohl angebracht sein mögen. Ganz ungehörig haben mehrere bei dem Meere an den friedlichen segenspendenden Nil gedacht, das Meer ohne nähere Bestimmung durch den Zusammenhang kann nur das gewöhnlich sogenannte Meer sein. Es ist auch nicht von einem Meere die Rede, sondern von dem Meere überhaupt. — In V. 13. 14. beschreibt Hiob individualisirend und in einem scheinbar geringfügigen, aber in der That bedeutsamen Detail die Wache, die Gott über ihn gesetzt hat. Für: wenn ich spreche, wird man nicht setzen dürfen, wenn ich denke. In heftigem Schmerze wird der Gedanke leicht zum Worte. Selbstgespräche sind der Anfechtung eigenthümlich. Bett und Lager werden personificirt. Das Bett soll sein Tröster sein, das Lager die Bürde des Unglückes, die er ach schon so lange getragen hat, auf sich nehmen. אשׂא mit ב heben an etwas, sich hebend an ihm betheiligen, wie bauen an der Mauer, Neh. 4, 10,

essen an dem Passa, 2 Mos. 12, 43. נשא nicht tragen, sondern zuerst heben, dann auf sich nehmen. — Die Gesichte in V. 14 sind ängstliche Traumgesichte. „Von Gesichten": du verhängst über mich einen Schrecken, der von Gesichten ausgeht. Das Dagesch in dem Suff. in תבעתני ist eine Schärfung, welche zuweilen bei dem Suff. eintritt, Böttcher 882 b. — Mein Elend, sagt Hiob in V. 15, ist so groß, daß der Tod mir ganz erwünscht sein würde. „Und also wünscht", in diesem Zustande, der den Namen des Lebens führt ohne doch Leben zu sein. Die Seele ist Subject zu תבחר. מחנק ist Stat. absol. mit Verkürzung des Kamez in Patach, Böttcher 498, 6, und steht dem Subject voran, weil der Nachdruck darauf ruht. Die Schwierigkeit Athem zu holen gibt Areläus als eine Eigenthümlichkeit der Elephantiasis an. Von ihr gequält wünscht Hiob, daß ihm lieber die Luft ganz benommen werden möge, wie denn bei dieser Krankheit nicht selten der Tod in Folge einer gewaltsamen Erstickung erfolgt. מחנק entspricht also dem מות im zweiten Gliede. Das erste bezeichnet die specielle Todesart, welche bei der Krankheit Hiobs am ersten zu erwarten ist, das zweite den Tod überhaupt. „Mehr als meine Gebeine": ich will lieber sterben, als noch länger diesen siechen Körper herumtragen, von dem die Krankheit nichts als das bloße Gerippe übrig gelassen hat, vgl. 33, 21. Er nennt seinen Körper seine Gebeine, weil von ihm nur noch die Knochen übrig geblieben sind, auch die Haut sogar war zerstört, er war ein bloßes Skelett. Nach dem Vorgange des Symmachus und der Vulg. haben Schlottmann u. A. in unserem Verse die Anfechtung von Selbstmordgedanken gefunden. Sie übersetzen: und es erwählt Erstickung meine Seele, den Tod von meinen Gebeinen. Allein: von meinen Gebeinen, kann nicht stehen für von eigner Hand. בחר mit מן kommt auch sonst in der Bedeutung vorziehen vor, C. 36, 21. Ps. 84, 11. Selbstmordgedanken aber passen nicht zu einem Manne unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern. — מאסתי in V. 16 erklären viele: zerflossen bin ich. מסס soll wie in V. 5 die Form von מאס entlehnen. Aber מסס kommt in Kal nur an einer einzigen Stelle vor, Jes. 10, 18, wo

die Wahl der sonst ungewöhnlichen Form sich aus einem beabsichtigten Wortspiel erklärt, und die gewöhnliche Bedeutung des מאס verschmähen ist hier im Zusammenhange ganz passend, ja sie wird durch denselben erfordert. Im vorigen Verse: meine Seele erwählet Tod vor meinen Gebeinen, hier: meine Seele verschmähet, meine Gebeine, meinen siechen Körper. Dort: der Tod ist Gegenstand meiner Wünsche; hier: das Leben ist der Gegenstand meines Abscheus. Mich.: aversor saniosum istud corpus, v. 5, et ossa mea, v. 15, et vitam vere miseram. Dieselbe Verbindung von בחר und מאס findet sich auch in C. 34, 33; an dieser Stelle und ebenso C. 36, 5. 42, 6 muß das Object bei מאס wie hier aus dem Zusammenhange ergänzt werden, was dem Buche Hiob eigenthümlich und den Reden Elihus mit dem übrigen Buche gemeinsam ist. Die Auslassung ist hier um so natürlicher, je lebhafter der Affect Hiobs ist. Die Ausleger, welche den vorigen Vers auf Selbstmordgedanken Hiobs beziehen, meinen, daß er sie hier ablehne: ich verwarfs. Aber dadurch wird dieser Vers ganz auseinandergerissen. — Das: ich werde nicht ewig leben, dient zur Begründung der Ungeduld Hiobs. So schwere Leiden hätten jedenfalls nur dann Sinn, wenn der Mensch ewig lebte, wenn also für ihn von der Zukunft ein Ersatz zu erwarten stände. Da sie aber den kurzlebigen Menschen treffen, so sind sie wahrhaft unerträglich. — In der zweiten Vershälfte entspricht dem: ich verschmähe oder ich mag nicht, das: stehe von mir ab, dem: ich werde nicht leben, das: denn ein Hauch sind meine Tage. Da mein Leben einem Hauche gleicht, da es bald verfliegt, so lasse mich in Ruhe. Ewald erklärt: ich mag nicht ewig leben, da ich schon zu lange gelebt habe. Aber so wird Zusammenhang und Parallelismus zerstört.

In V. 17—21 die zweite Hälfte der Decade. Der Mensch, behauptet nun Hiob, sei gar kein würdiger Gegenstand der göttlichen Beaufsichtigung und Heimsuchung durch Leiden, wie er selbst sie jetzt in unerträglichem Grade erfahren müsse, V. 17—19. Die Sünde des Menschen als einer so elenden Creatur solle vielmehr Gegenstand schonender Nachsicht als strenger Ahndung sein, V. 20. 21.

V. 17. Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest, und daß du auf ihn richtest deinen Sinn? V. 18. Und ihn besuchest jeden Morgen, jeden Augenblick ihn prüfest. V. 19. Wie lange willst du nicht wegblicken von mir, mich nicht lassen bis ich meinen Speichel verschlinge. V. 20. Habe ich gesündigt, was thue ich dir? Hüter der Menschen, warum setztest du mich zum Angriffe dir, und ich ward mir selber zur Last. V. 21. Und warum vergibst du nicht mein Vergehen und lässest schwinden meine Missethat? Denn jetzt werde ich im Staube liegen und du suchest mich und ich bin nicht mehr.

Die Aehnlichkeit mit Ps. 8, 5 ist in V. 17 und 18 a so groß, daß sie keine zufällige sein kann. Es liegt in der Beziehung auf diese Davidische Stelle eine bittre Ironie. Gottes Werthschätzung des Menschen, wird angedeutet, von der der Psalmist so viel zu rühmen wisse, zeige sich gar wenig in den von jenem gepriesenen Segnungen, um so mehr aber auf lästige Weise in den verhängten Strafen. Wir haben hier also eine Art von Parodie jener Psalmenstelle. אנוש steht wie in der Grundstelle, und der ebenso wie die unsrige auf ihr ruhenden Stelle Ps. 144, 3. 4 mit Rücksicht auf seine Ableitung von אנש schwach sein: was ist der Sterbliche. Mich.: quid enim miser ille et aerumnosus homo est. Daß Gott den Menschen durch schwere Leiden heimsucht, ist allerdings ebenso ein Beweis der Würde, die der Mensch in seinen Augen hat, wie die Wohlthaten, mit denen er ihn überhäuft, in Bezug auf welche letzteren die Worte des ersten Gliedes in Ps. 8, 5 gebraucht werden. Diese Werthschätzung, behauptet Hiob, ist eine ganz unverdiente. Gott sollte die elende Creatur ihre Wege gehen lassen. So redet er, weil er in dem durch sein Leiden hervorgerufenen Bewußtsein der menschlichen Nichtigkeit die menschliche Hoheit aus den Augen verliert, vergißt, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen ist, und deshalb nothwendig ein Gegenstand seiner Segnungen und seiner Strafen sein muß, welche letzteren den Zweck haben theils die Schändung des göttlichen Ebenbildes zu rächen, theils seine Herstellung zu befördern. Das Ende zeigt, daß was Hiob hier als unnütze Grausamkeit

anklagt, in der That zugleich die größte Liebe in Gott ist. Er war schon vor der Katastrophe ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern gewesen. Aber grade je eifriger das sittliche Streben, desto leichter stellt sich der Hochmuth ein als ein verzehrender Rost. Von diesem gefährlichen Feinde wird Hiob durch die Heimsuchung befreit. Davids parodirter Ausspruch ging in seinem ursprünglichen Sinne an ihm in Erfüllung. In die härteste Strafe war die höchste Erweisung der Liebe eingehüllt. — Das Besuchen in V. 18 drückt die Folge des Beobachtens und des Aufmerkens aus, die jetzt so schwer auf Hiob lastet und von der er sich zu befreien versucht, indem er Gott auf das Unbegründete dieser Werthschätzung aufmerksam macht: und also besuchest du ihn. Als Besuch, den Gott dem Menschen abstattet, erscheint in der Schrift, von der Genesis an, C. 21, 1, jede göttliche Fügung und Führung. Der lebendige Glaube erblickt in jeder Wirkung die Person. Im guten Sinne steht פקד in der Grundstelle von Gottes gnädiger Heimsuchung: „was ist der Menschensohn, daß du ihn besuchest", um ihn mit deinen Gaben zu krönen. Hier ist der Besuch ein lästiger, dem man gern die Thür verschließen möchte, aber nicht kann. „Nach den Morgen", „nach den Augenblicken" steht für jeden Morgen, jeden Augenblick. Die Zahl der Heimsuchungen richtet sich nach der Zahl der Morgen. Prüfen, mit forschendem Blicke besichtigen, um eine Schwäche zu entdecken, die dann mit schonungsloser Härte geahndet wird. — Daraus, daß der Mensch kein würdiger Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit sei, zieht Hiob in V. 19 die Folge, daß Gott namentlich ihn nicht mit unerträglichen Qualen foltern solle. „Wie lange willst du nicht von mir wegblicken": diese Bedeutung des כמה wird durch Ps. 35, 17 gesichert, worauf hier, wie es scheint, angespielt wird: in beiden Fällen spricht sich Ungeduld aus über das Sehen Gottes, hier sein thätiges in Bezug auf das Leiden des Gerechten, dort sein müßiges in Bezug auf die Unbill der Bösen. „Bis ich meinen Speichel verschlucke" s. v. a. einen Augenblick, nach den Stellen bei Schultens eine auch bei den Arabern gangbare Redeweise. —

In V. 20 wird man besser als: ich habe gesündigt, erklären: „habe ich gesündigt", wie es dem schwachen Menschen so natürlich ist, vgl. C. 14, 4. Man darf nicht erklären: hätte ich auch gesündigt, was nicht der Fall ist. Denn so weit sich von allen Sünden freizusprechen, geht Hiob nie. Er redet aber natürlich nur von Schwachheitssünden, nicht von Verbrechen, wie sie die Freunde ihm vorwerfen. Er sucht in seiner Kurzsichtigkeit das Fundament zu beseitigen, auf dem allein eine Theodicee in Bezug auf das Leid erbaut werden kann, indem er die Bedeutung dieser Sünden sehr niedrig anschlägt. Das ist der directe Weg zur Verzweiflung, die überall sich einstellt, wenn man den Schlüssel zur Erklärung der Leiden verliert. „Was thue ich dir": Dir, der du von der Sünde einer so ohnmächtigen Creatur als der allmächtige und herrliche Gott unberührt bleibst, wird dadurch kein Schaden zugefügt, du hast also auch keine Veranlassung sie hart zu strafen, wie du an mir gethan. Auch hier übersieht Hiob über der Niedrigkeit des Menschen seine Hoheit, weil sie ihm unbequem geworden. Daß der Mensch sündigen kann, zeigt, daß er göttlichen Geschlechtes ist. Ein Thier kann keine Sünde begehen. Ist der Mensch Träger göttlichen Ebenbildes, so kann Gott es nicht ungestraft lassen, wenn er dasselbe schändet, so trifft das: was thue ich dir, nicht, denn die Sünde erscheint dann als ein Attentat gegen Gott, als ein Versuch, ihn in sofern er in seinen Creaturen ist, zu vernichten und zu schänden. Der tröstliche Name Menschenhüter — David in Ps. 64, 2 bittet: vor dem Schrecken des Feindes hüte mein Leben — wird hier in die feindseligste Bedeutung umgewandt. Das nur hier vorkommende מִפְגָּע heißt nicht Anstoß, sondern Gegenstand des Angriffes, von פָּגַע in der Bedeutung begegnen, angreifen. Aehnlich sagt Hiob in C. 16, 12: „Gott hat mich sich zum Ziele gesetzt", zur Zielscheibe aller seiner Angriffe ausersehen. Hiob ist sich selber „zur Last" geworden. Der Urheber seines Daseins hat ihm Alles genommen, was das Leben zum Leben macht. Von solchen, die einem Anderen zur Last fallen, steht der Ausdruck in 2 Sam. 15, 33. 19, 35. Die schwerste aller Bürden wird der Mensch sich selbst, wenn er sich in Gottes Schickungen nicht finden kann, irre

wird an dem, der allein ihm die Bürde des Leidens erträglich machen kann. — Hiob, indem er die menschliche Hoheit und somit auch das Furchtbare der Sünde, die Nothwendigkeit ihrer Bestrafung und gründlichen Austilgung übersieht, rechtet in V. 21 mit Gott, daß er ihm dieselbe nicht ohne weiteres vergeben habe, wenn er sie auch begangen. Nachdem ihm die Augen geöffnet worden, mußte er die Sache ganz anders ansehen. Da mußte ihm die voreilige Vergebung als die größte Grausamkeit erscheinen, da stellte sich ihm das ernste Einschreiten gegen seine Sünde unter allen Liebesbeweisen Gottes, die er erfahren, als der größte dar. נשא פשע, das Vergehen wegnehmen, es durch Vergebung tilgen. Ebenso auch das nur hier vorkommende: die Missethat vorüber gehen lassen, sie bei Seite setzen und nicht beachten. Die Worte bezeichnen schwere Sünden. Von solchen spricht sich Hiob überall frei, vgl. C. 33, 9, wo Elihu ihn sprechen läßt: lauter bin ich ohne Vergehen, C. 34, 6, und war auch wirklich von ihnen frei, wenn man bloß auf sein früheres Leben sieht und absieht von seinem unehrerbietigen Betragen im Leiden, welches Elihu in C. 34, 37 dem Gebiete des פשע zuweist. Er ist ja das Beispiel eines leidenden Gerechten, dessen Wesen פשע widerstreitet. Er braucht aber פשע und עון mit einer gewissen Ironie, darauf hinweisend, daß Gott aus den Mücken seiner Schwachheitssünden Elephanten gemacht hat: meine vorgeblichen „Missethaten" oder die Schwachheitssünden, die ich wirklich begangen. In den Worten: denn jetzt u. s. w. begründet Hiob die Anforderung, daß Gott ihm seine Sünden vergeben sollte, indem er auf die traurigen Folgen des entgegengesetzten Verfahrens hinweist. לעפר, dem Staube, ihm angehörend, der Sache nach s. v. a. in dem Staube. ושחרתני, alsdann wirst du mich suchen oder auch: und suchest du mich. Hiob kann von dem Gedanken nicht lassen, daß Gott ein Gott der Liebe ist, und so erscheint es ihm als seinem Wesen widerstreitend, wenn durch seinen unmittelbar in Aussicht stehenden Tod ihm die Möglichkeit genommen wird, seine Härte durch Liebe wieder gut zu machen.

C. 8.

Die Rede Bildads. Zuerst V. 2—7. Es gibt eine einfachere Lösung des Problems, als die von Hiob versuchte, die, daß das Leid durch seiner Söhne und seine eigne Schuld herbeigeführt worden. Das practische Resultat ist: dein Schicksal liegt in deiner Hand, statt zu murren, thue Buße.

V. 1. Und es antwortete Bildad aus Suach und sprach: V. 2. Wie lange willst du solches reden, und sollen heftiger Wind die Worte deines Mundes sein? V. 3. Soll Gott das Recht beugen, oder der Allmächtige Gerechtigkeit beugen? V. 4. Wenn nun deine Söhne gegen ihn sündigten, und er sie dahin gab in die Hand ihres Vergehens! V. 5. Wenn du Gott suchest, und den Allmächtigen um Gnade flehst! V. 6. Wenn lauter und rechtschaffen du bist! Denn dann wird er erwachen über dir, und stellt her deine gerechte Wohnung. V. 7. Und es ist dein Anfang gering, und dein Ende wird sehr wachsen.

Für יד אן steht sonst immer und auch in unserm Buche יד אכה, hier ist das ה leidenschaftlich abgeworfen. רוח, gewöhnlich Femin., wird hier als Mascul. behandelt, weil es nicht den sanften und milden Hauch oder Geist, sondern den heftigen ungestümen Sturm bezeichnet, das Bild leidenschaftlicher Aufregung, aus der Bildad die Rede Hiobs ableitet, vgl. C. 1, 19. — V. 3 weist die von Hiob vorgeschlagene Lösung der schwebenden Frage zurück. Das war die Summe seiner in V. 2 perhorrescirten Reden. Im Folgenden wird dann eine andere Lösung versucht. Das Problem bildete Hiobs und seiner Kinder Unglück. Hiob hatte daraus auf ungerechte Härte von Seiten Gottes geschlossen. Bildad behauptet, da diese Lösung von vornherein unzulässig, ja unsinnig sei, weil in Gott kein Unrecht gesetzt werden könne, so müsse nothwendig eine andere angenommen werden, die sich leicht genug darbiete. Die beiden Namen Gott, der Allmächtige sind als betont zu denken. Bildad meint, man brauche nur diese Namen zu hören, um sofort das Ungereimte in Hiobs Behauptung zu erkennen. Er hat darin Recht. Die beiden Namen bezeichnen zunächst das absolute Wesen Gottes nach der Seite der Allmacht. Mit dieser aber ist die Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden. Denn die

Allmacht ist nur eine einzelne Seite des absoluten Wesens und wo diese ist, da müssen auch die anderen sein. Was hier angedeutet ist, das wird nachher in den Reden Elihus, der in C. 34, 12 in absichtlicher wörtlicher Beziehung auf unsere Stelle und sie wieder aufnehmend sagt: „der Allmächtige beuget nicht das Recht", und ebenso in den Reden Gottes ausgeführt. Der Fehler liegt nur darin, daß Bildad, im Einklange mit Hiob, meint, es gebe neben Schuld auf Seiten Gottes und Verbrechen auf Seiten Hiobs kein Drittes. Dieß Dritte weist nachher Elihu nach. Das war das Ei des Columbus. — Bildad sagt in V. 4, wenn, nicht da oder weil, um anzudeuten, daß er von einer Versündigung der Söhne Hiobs keine historische Kenntniß hat, sondern sie nur erschließt, nur auf sie als den möglichen Schlüssel des Problems hinweisen will. וישלחם kann man entweder übersetzen: so gab er sie dahin, oder: und er sie dahin gab. Bei der letzteren Auffassung findet eine Aposiopese statt: was ist es dann weiter, was hast du dann ferner für Grund Gottes Gerechtigkeit wegen des Unterganges deiner Söhne anzugreifen. Man hat dann nach Ende des Verses Gedankenstriche zu denken. Diese Auffassung wird empfohlen durch V. 5. 6, wo die Annahme einer Aposiopese sprachlich nothwendig ist. Sie hat um so weniger Schwierigkeit, da solche Aposiopesen im A. T. häufig vorkommen, z. B. Ps. 81, 9. 95, 7. Sach. 6, 15: „und es geschieht, wenn ihr höret auf die Stimme des Herrn!" Vgl. Christol. 3, 1 S. 321. Ewald S. 845. Aus dem N. T. ist z. B. Luc. 13, 9 zu vgl.: *Κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν· εἰ δὲ μήγε εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν*, Luc. 19, 42. Gott läßt den Sünder aus seiner Hand und gibt ihn in die Hand der Sünde, die ihn zur verdienten Strafe und zum Ruine fortschleppt. Wir haben hier eine Beziehung auf das, was im Prologe über den Untergang der Söhne Hiobs berichtet wird. — Die Ausleger nehmen meist an, V. 5 mit der ersten Hälfte von V. 6 bilde den Vordersatz, der Nachsatz beginne mit כי: wenn du Gott suchen, wenn du rein und rechtschaffen sein wirst, so wird u. s. w. Allein die Annahme, daß כי zur Bezeichnung des Nachsatzes stehe, ist unstatthaft und entbehrt jedes gesicherten Beispieles. Das Richtige ist vielmehr,

daß Bildad nur die Vordersätze ausspricht und es Hiob überläßt, selbst die Nachsätze hinzuzufügen: so wird alles in Ordnung sein, so wirst du dich gar nicht mehr zu beklagen haben. Auf diesen zu ergänzenden Nachsatz bezieht sich dann das כי: denn Gott wird dir dann durch Wohlthun dein jetziges Leiden ersetzen, das Fundament völlig beseitigen, auf dem sich jetzt deine Anklage der göttlichen Gerechtigkeit erhebt. Es liegt also nur an dir, ob du glücklich sein willst und du darfst dich nicht über Härte von Seiten Gottes beklagen, wenn du es nicht bist. „Wenn du nur Gott suchen wirst": das Verbum שִׁחַר gehört nur der höheren Sprache an und dieß erklärt sich aus seinem Ursprunge. Das Verbum heißt in Kal schwärzlich sein, vgl. C. 30, 30. Davon שַׁחַר, die Morgendämmerung, das Morgengrauen, von der noch gebliebenen Finsterniß, Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Als Denominativ davon שִׁחַר frühe thun, dann eifrig betreiben und suchen, weil man mit dem, was einem am Herzen liegt, frühe anfängt, Ps. 57, 9. Dieser Ableitung folgten schon die LXX, welche שִׁחַר siebenmal durch ὀρθρίζειν wiedergeben. Nach Zusammenhang und Parallelismus geschieht das Suchen hier um Verzeihung zu erhalten, vgl. Ps. 78, 34. חנן gnädig sein, in Hithp. um Gnade bitten. Der Gnade von Seiten Gottes correspondirt die Schuld von Seiten Hiobs. Daß Hiobs Unglück Folge persönlicher Schuld sei, das deutet Bildad hier mit möglichster Schonung an, eine Schonung, die freilich nur eine formelle ist, indem er die Erneuerung seines Heiles von der Bußfertigkeit abhängig macht. Bei den Söhnen war er directer mit der Sprache herausgegangen. — Im Zusammenhange mit der vorhergehenden Aufforderung, daß er Gott um Gnade bitten solle, konnte Hiob die Prädicate rein und rechtschaffen in V. 6 nur dann auf sich beziehen, wenn er sich gebessert hatte. Auch hier ist im Ausdrucke eine Zurückhaltung, durch die man sich aber nicht täuschen lassen darf, die nur so viel beweist, daß der Ausdruck sittlicher Hoheit, der ihm bei Hiob entgegentrat, Bildad nicht vollkommen mit der Sprache herausgehen ließ. Schon das wenn zeigt, daß Bildad in der Gegenwart die Lauterkeit und Rechtschaffenheit nicht als vorhanden bei Hiob anerkannte und daß der Sache nach

Mercier ganz richtig erklärt: si in posterum puritati et justitiae studueris. יעיר kann entweder Fut. in Kal ſein von einem Verbum עיר für das gewöhnliche ער, welches ſonſt aber nicht vorkommt, oder Fut. Hiph. in intranſitiver Bedeutung, eigentlich erwecken, nämlich die Sinne oder Kräfte, Jeſ. 42, 13, ſo daß die intranſitive Bedeutung eigentlich nur ſcheinbar iſt, ſo Pſ. 35, 23: הָעִירָה וְהָקִיצָה, „erwecke und ermuntere" deine Sinne. Wache halten kann הֵעִיר nicht bedeuten. Gott ſcheint jetzt in Bezug auf Hiobs Glück zu ſchlafen, dann wird er erwachen, vgl. Pſ. 44, 24. „Er ſtellt her deine gerechte Hütte": er wird deine Hütte, mit allem was darin iſt, wieder herſtellen, wenn du dieſelbe, die bisher eine Wohnung der Ungerechtigkeit war, durch deine Gerechtigkeit zu einer gerechten gemacht haſt. Haſt du durch wahre Buße und Erneuerung deines Sinnes die inneren Schäden deiner Hütte beſeitigt, ſo wird Er die äußeren Schäden wegnehmen. Bewahren heißt שלם nicht. — Gegen dein dann zu erwartendes Glück, ſagt V. 7, wird dein früheres als gering erſcheinen. Anfang und Ende Hiobs werden ſich ebenſo im Ausgange des Buches entgegengeſetzt, C. 42, 12. Hiobs Ende wurde wirklich herrlicher als ſein Anfang, aber in anderer Entwickelung, wie Bildad hier meint, nicht dadurch, daß er ſich als einen Verbrecher, ſondern dadurch, daß er ſeine Sündhaftigkeit erkannte. שגה wachſen, von Pflanzen in V. 11, zunehmen, eigentlich שגא, kommt nur in der poetiſchen Sprache vor, die es aus dem Aramäiſchen herübergeholt hat, in einer Zeit, wo das Aramäiſche den Juden noch nicht geläufig war. Denn das bildet die Vorausſetzung des poetiſchen Gebrauches, der überall nach dem fern Liegenden greift. Die Verbindung des Verbi im Masculi. mit dem Nomen im Femininum erklärt ſich am einfachſten daraus, daß das Ende ſteht für das nachfolgende Gut.

C. 8, 8—19.

Bildad hatte im Vorhergehenden die Löſung des Problemes auf eigene Hand gegeben, mehr in kurzer räthſelhafter Andeutung, als in entfalteter Durchführung. Die letztere gibt er hier, mit

Berufung auf eine fremde höhere Auctorität, die der Väter, wie Eliphas sich auf eine Erscheinung berufen hatte, um seine Ansicht dem Gebiete der Subjectivität zu entheben, zugleich auch um ihr das Gehässige, den Schein persönlicher Lieblosigkeit zu nehmen. Göttliche Offenbarung und Tradition, das waren die beiden Fundamente, auf welche sich die gewöhnliche durch die Freunde repräsentirte Vergeltungslehre stützte, Auctoritäten, die freilich zum Theil von ihr mißverstanden und gemißbraucht wurden, wie Elihu dieß später aufdeckt. Der Beweis aus den weisen Sprüchen des Alterthums bildet den Kern von Bildads Rede. Darauf folgt noch in V. 20—22 eine kurze Nutzanwendung.

Die Dodekade, welche die Weisheit der Vorväter mittheilt, zerfällt in vier Unterabtheilungen, jede von drei Versen, mit der einzigen Unregelmäßigkeit, daß die dritte nur aus zwei Versen besteht und dieser Defect durch den Schlußvers, V. 19 ergänzt wird, in der ersten Unterabtheilung die Einleitung, in der zweiten die Vergleichung des Glückes der Gottlosen mit dem Schilf, in der dritten mit dem Spinnewebe, in der vierten mit dem wuchernden Unkraut.

V. 8. Denn frage nur das frühere Geschlecht, und merk auf die Erforschung ihrer Väter. V. 9. Denn wir sind von gestern und wissen nicht, weil ein Schatten unsere Tage auf Erden. V. 10. Werden nicht jene dich lehren, sagen zu dir, und aus ihrem Herzen Worte hervorbringen: — V. 11. Sproßt wohl Papierrohr ohne Sumpf, wächst Riedgras ohne Wasser? V. 12. Noch ist es in seinem Grün, nicht wird es abgerissen, und vor allem Grase vertrocknet es. V. 13. Also die Wege aller Gottesvergessenen, und die Hoffnung der Ruchlosen kommt um. — V. 14. Denn ein Wegwurf ist sein Vertrauen, und ein Haus der Spinne seine Zuversicht. V. 15. Er stützt sich auf sein Haus und es bestehet nicht, er hält es fest und es bleibt nicht. — V. 16. Grün ist er im Sonnenschein, und über seinen Garten geht sein Schößling aus. V. 17. Auf einem Steinhaufen verschlingen sich seine Wurzeln, ein Haus von Steinen schaut er an. V. 18. Wenn er ihn vertilgt von seinem Orte, so verläugnet dieser ihn: „ich

ſah dich nicht." — V. 19. Siehe, das iſt die Freude ſeines Weges, und aus dem Staube ſproſſen Andere auf.

Die Einleitung zu der mitzutheilenden Weisheit der Väter weiſt auf ihre hohe Bedeutſamkeit hin. Hiob hatte in C. 6, 24 zu den Freunden geſagt: „belehret mich und ich will ſchweigen." Darauf ſich beziehend ſagt Bildad: nicht wir wollen dich belehren, wir ſind wie du kurzſichtig, wende dich vielmehr an die weiſen Vorväter, denen ihre längere Exiſtenz, einzeln betrachtet und zuſammengenommen, reichere Erfahrung und tiefere Einſicht gewährte. Bei ihnen wirſt du reiche Belehrung finden. Es iſt eine ſehr wichtige Inſtanz, die Bildad hier geltend macht. Es gibt keinen ſichreren Weg ſich zu verirren, als wenn das einzelne Individuum oder das einzelne Zeitalter ſich eigenſinnig und hochmüthig von dem Zuſammenhange mit dem Ganzen losmacht und auf eigne Hand und alleine klug ſein will. Es iſt das der geſchichtliche Rationalismus, von dem der gewöhnlich ſogenannte Rationalismus nur eine einzelne Species iſt. Freilich muß das Zeugniß der Tradition cum grano salis aufgefaßt werden und daran laſſen es die Freunde fehlen. Es kommt nicht bloß auf das richtige Verſtändniß an, die geſchichtlich überlieferte Wahrheit hat auch ſtets Seiten, die noch nicht vollkommen ausgebildet und ausgebaut ſind, es genügt nicht, bloß Alles vorzubringen, man muß auch, wenn neue Probleme ſich darbieten, auf dem Grunde des Alten Neues hinzuzufügen im Stande ſein. Das war der Vorzug Elihus vor den Freunden. כי zu Anfang von V. 8 verbindet nicht Vers mit Vers, ſondern Abſchnitt mit Abſchnitt. Es kündigt eine Begründung alles deſſen an, was Bildad bisher über das Verhältniß von Sünde und Leid geſprochen. Die Form רִישׁוֹן findet ſich im ganzen A. T. nur hier. Die urſprüngliche Form des Wortes iſt רִאישׁוֹן, C. 15, 7. Joſ. 21, 10. Dieſe wurde dann auf doppelte Weiſe abgekürzt, gewöhnlich durch Auswerfung des י, hier durch Auswerfung des א. Die gewöhnliche Form findet ſich in unſerem Buche nicht. Unſere Form für eine ſpäte zu halten hat man gar keinen Grund. Sie iſt vielmehr wie ſo manche andere eine dem Verfaſſer des Buches eigenthümliche. Zuſammengezogen iſt ja auch die gewöhnliche Form und ſolche

Zusammenziehungen finden sich schon in der ältesten Sprache, z. B. תומים für תאומים 1 Mos. 25, 24. שאל mit ל jemandem eine Frage thun. Die Erforschung der Väter ist was sie erforscht haben. Das Suff. in אבותם bezieht sich auf das Coll. דור, die Väter jener Zeit. Gemeint sind nicht die Väter des früheren Geschlechtes, sondern die Väter des jetzigen, die jenem angehörten. Die Nothwendigkeit dieser Auffassung ergibt sich einfach daraus, daß ראשון das erste heißt. — V. 9 gibt den Grund an, warum Hiob die Vorzeit befragen soll. תמול, eigentlich ein gestern, das steht dichterisch für hesterni sumus, wie אמש in C. 30, 3 ein gestern Abend. „Wir wissen nicht": was zur Sache gehört. „Unsere Tage auf Erden", im Gegensatz gegen den langen Aufenthalt im Scheol. Der Schatten Bild des Vergänglichen. — „Sie werden sagen zu dir", V. 10: אמר im Unterschiede von דבר wird gebraucht, wenn das Gesprochene wörtlich angeführt wird. Danach muß man erklären: sie werden dich belehren, sagend was folgt und aus ihrem Herzen Worte hervorbringend, und zu Ende des Verses einen Doppelpunct denken. Formell theilt Bildad die Weisheit der Alten wörtlich mit. Das ist aber nur dichterische Einkleidung, ebenso wie die Vision des Eliphas, und man darf nicht daran denken, daß hier ein älteres Fragment wörtlich mitgetheilt werde. Der Character des Verfassers ist den Worten unverkennbar aufgeprägt. Das Herz erscheint als das Centrum des geistigen Lebens. Die Alten werden nicht Hirngespinnste vorbringen, wie Hiob, sondern tiefer schöpfen, sich als „Männer des Herzens" C. 24, 10 bewähren. — Was für das Schilf das Wasser, V. 11, das ist für den Menschen die Gerechtigkeit, das einzige Lebenselement, dessen Mangel nichts zu ersetzen vermag. — Das Grün in V. 12 ist auf den Gottlosen bezogen Bild des Glückes. Das: „es wird nicht abgeschnitten" bezeichnet die Abwesenheit aller rein äußeren Ursachen des Verderbens im Gegensatze gegen die inneren, weist hin auf das: die Sünde ist die Ursache des Verderbens, sie allein. Das ו in ולפני die weitere Verbindung statt der engeren: und dennoch, wenn das Wasser ihm fehlt, der Sumpf im Sommer austrocknet, in der Anwendung: wenn das Wasser der Gottesliebe und der darin

wurzelnden Gerechtigkeit in der Seele des Menschen versiegt. — Die Wege in V. 13 sind die Schicksale. Die Hoffnung des Ruchlosen kommt um in und mit dem gehofften Gute. — יקוט in V. 14 wird nicht als Fut. von קוט gleich קוץ, Ps. 95, 10: abominabitur ipse spem suam genommen werden dürfen, denn das Verbum wird nicht mit dem Accusativ, sondern mit ב des Gegenstandes verbunden, an dem man Ekel hat. Auch wird man die Form nicht als Fut. Kal von קטט nehmen dürfen, im Arab. abschneiden: dessen Vertrauen man abschneidet. Denn ein solches Verbum kommt im Hebr. nicht vor, und das parallele Spinnewebe läßt ein ihm entsprechendes Nomen erwarten. Am besten wird man wohl יקוט in der Bedeutung ein Ekel, ein Wegwurf, etwas Verächtliches nehmen als ein Nomen gebildet von der dritten Fut. Das Spinnewebe ist dann die Art in der Gattung. — Das Haus des Bösen in V. 15 entspricht seiner Zuversicht, dem Gegenstande seines Vertrauens in V. 14. Es umfaßt alle Machtmittel, die er besitzt. Auf diese stützt er sich, sucht durch ihren Gebrauch sich vor dem Untergange zu schützen aber sie lassen ihn im Stiche, so daß er rettungslos untergehen muß. קום wie עמד bestehen, vgl. Ps. 24, 3. — In V. 16—19 erscheint der Böse unter dem Bilde eines wuchernden Unkrautes, dem plötzlich, wenn der Herr des Gartens es gewahrt, ein Ende gemacht wird. Die Sonne in V. 16 ist Bild des Glückes, welches den Bösen begünstigt. — In V. 17 ist der Gedanke: wo andere Gewächse keine Nahrung finden, da schlägt dieß Wurzel und gedeiht. Man muß sich ein Gewächs denken, dem Epheu gleich, das sich an steinernes Gemäuer anrankt und mit seinen Wurzeln darin einzudringen weiß. Zu יחזה Coccejus: non timet locum lapidosum, sed imperterritus videt. Er schaut es kühn und getrost an, in der Absicht sich darauf einheimisch zu machen. Man kann aber auch erklären: er ersiehet sich, wählt sich aus, 2 Mos. 18, 21. — Subject in יבלענו V. 18 ist die geheime über diesen Verhältnissen waltende Macht, die in Gott ihre Wurzel hat. Sein Ort verläugnet ihn, der Ort, wo das wuchernde Unkraut, der Böse gestanden hat, schämt sich desselben, er will nicht gestehen, daß er ihn beherbergt hat, und es ist nichts vorhanden, wodurch er sich als

seinen früheren Inhaber legitimiren kann. Auf das letztere kommt es an, der Gedanke ist der des gänzlichen, spurlosen Verschwindens, des mit Stumpf und Stiel Ausgerottetwerdens. In „ich sah dich nicht" wird der Ort redend eingeführt. — In dem Schlusse, V. 19 wird von der Freude des Weges des Bösen ironisch geredet, mit Beziehung auf seine eignen Erwartungen, auf den Wahn der profanen Welt, welche meint, ohne Gott glücklich werden zu können, ja sich von ihm losreißt, um herrlich und in Freuden zu leben. אחר steht collectiv, Andere seines Gleichen. „Aus dem Staube", wie die Pilze, das Unkraut, das ohne gesäet zu werden von selbst aus dem Staube hervorsproßt, vgl. 5, 6. Dieß zweite Glied enthält einen Nebengedanken, der nicht nothwendig in den Zusammenhang gehört. Der Böse findet immer Nachfolger, statt daß sich billig Alle durch sein Schicksal sollten zurückhalten lassen. Hingedeutet wird auf die tiefe Geneigtheit des Menschen zur Sünde, auf seine thörichte Verblendung, die nicht durch fremden Schaden klug wird. Damit war zugleich Hiob ein Notabene gegeben. Sproßt die Bosheit wie Unkraut auf, so darf auch er den Gedanken, daß er in diese zahlreiche Classe gehöre, nicht so weit wegwerfen.

In

C. 8, 20—22

gibt Bildad das Resultat und die Anwendung auf den vorliegenden Fall. So steht also fest: Gott ist nicht der Uebelthäter Freund, sondern ihr Rächer. Daraus folgt, daß er den Schuldlosen nicht verwerfen kann, und da er dich, wie deine schweren Leiden zeigen, verwirft, so kannst du kein Schuldloser sein. Der Satz, daß Gott den Schuldlosen nicht verwirft, ist aber für dich zugleich Grund der Hoffnung: thue Buße, werde was du nicht bist, was jeden Augenblick in deiner Macht steht, so wird dir Heil zu Theil werden und deinen Feinden Verderben.

V. 20. Siehe, Gott verwirft nicht den Unsträflichen, und ergreift nicht die Hand der Uebelthäter. V. 21. So daß er deinen Mund mit Lachen füllen wird, und deine Lippen mit Jubel.

V. 22. Deine Haſſer werden Schmach anziehen, und das Zelt der Böſen iſt nicht mehr.

Was Bildad aus dem Munde der Väter angeführt hatte, der Satz, daß der Böſe ſich keines bleibenden Glückes erfreue, war vollkommen richtig. Hier, in dem Reſultate, geht er ſchon inſofern über den Inhalt der Rede der Väter eigentlich hinaus, als er dem Satze, daß Gott die Böſen nicht unterſtütze, den anderen beiordnet, daß er die Frommen nicht verwerfe, welchen letzteren er ſogar voranſtellt, weil in dem vorliegenden Fall grade er von Bedeutung war. Doch iſt dawider nichts einzuwenden, da wirklich beides eng mit einander zuſammenhängt. Der Fehler beſteht aber in der ſtillſchweigenden Anwendung auf Hiob. Er ſetzt ohne Grund voraus, daß ſeine Leiden ein Zeichen der göttlichen Verwerfung ſeien und betrachtet ſie als evidente Zeugniſſe, daß Hiob nicht unter die Zahl der Rechtſchaffenen gehöre. Dem: Gott verwirft nicht den Unſträflichen, geht ein unſichtbares: dich aber verwirft er, du biſt folglich kein Unſträflicher, zur Seite. Ein Unſträflicher in Bildads Sinne war aber Hiob allerdings, und ſo geſchieht ihm hier ſchweres Unrecht, ohne daß er ſelbſt, der die Natur des züchtigenden Leidens ebenſo wenig erkannt hatte, im Stande war dieß Unrecht aufzudecken. So lange das Leiden bloß als Strafe betrachtet wird, ſind nur die beiden Irrwege möglich, entweder daß man den Leidenden oder daß man Gott ungerecht anklagt. Den erſteren ſchlagen die Freunde ein, den zweiten Hiob. Elihu vermeidet ſie beide. Er ſagt mit den Freunden: Gott verwirft nicht den Unſträflichen, aber er ſagt zugleich: wen Gott lieb hat, den züchtigt er. Hiob iſt nicht von Gott verworfen, ſondern hinter dem Zorne iſt die Gnade verborgen. „Er ergreift nicht die Hand der Uebelthäter“: wenn ſie im Begriffe ſind zu ſinken, ſo hilft er ihnen nicht auf, ſondern überläßt ſie ihrem Falle, den er ſelbſt herbeigeführt. — Die Hoffnung, die Bildad in V. 21 Hiob gewährt, ſteht mit dem im Vorigen aufgeſtellten Satze in der engſten Verbindung. Der Grund von Hiobs Verzweiflung war die Meinung, daß Gott ohne Wahl, ohne auf Schuld oder Unſchuld zu ſehen, Leiden verhänge. War ſein Leiden, wie dieß aus dem Satze in V. 20 folgt, verdiente Strafe,

so war auch die Buße der sichere Weg zum Heile. Das עד in der Bedeutung: so daß, C. 14, 6. Jes. 47, 7: es wird noch so weit kommen, oder die im vorigen Verse ausgesprochene Wahrheit wird sich bis zu dem Grade bewähren, daß er. In ימלה sollte eigentlich statt des ה ein א stehen. Die Indifferenz gegen das ruhende א tritt bei demselben Verbum in C. 32, 18 in anderer Form auf, darin, daß es ganz weggelassen wird, מלתי. Nach Böttcher §. 429 finden sich „Vernachlässigungen des א quiescens oder otians vorzugsweise in den ältesten oder jüngsten Büchern." Analog ist כסה für כסא Thron C. 26, 9. רפה für רפא C. 5, 18. — Bekehrt Hiob sich, so wird nach V. 22 dasselbe Schicksal, das ihn, den Gottlosen jetzt getroffen, seine gottlosen Feinde treffen. Daß die Feinde Hiobs hier ohne Weiteres mit den Bösen identificirt werden, darin kann man eine leise Beziehung auf die nationale Bedeutung des Buches erkennen. Als Bezeichnung der heidnischen Feinde des Volkes Gottes stehen die Bösen vielfach, z. B. Hab. 1, 13 und in V. 18 des von David verfaßten Ps. 9, wo im Parallelismus mit den Bösen „alle Heiden Gottes vergessen".

C. 9. 10.

Hiob, da er sieht, daß mit den Freunden kein Durchkommen ist, daß ihr Vorurtheil ihm wie eine cherne Mauer entgegensteht, wird mehr und mehr in eine systematische Opposition gegen Gott hineingetrieben. Anders weiß er sich des systematischen Angriffes der Freunde nicht zu erwehren. Sein Angriff ist namentlich gegen die göttliche Gerechtigkeit gerichtet. Er löst das ganze göttliche Wesen in eine blinde Allmacht auf.

C. 9, 2—13.

Mit Unrecht, sagt Hiob, legt ihr mir die Absicht bei, mit Gott rechten zu wollen. Vor einer Allmacht muß der Mensch, auch wenn er die gerechteste Sache hat, verstummen. Er, der allmächtige Schöpfer und Gebieter der Welt, verfährt mit dem Menschen nach freier Willkür.

Zuerſt V. 2—4: Der Menſch kann mit Gott nicht rechten, denn Gott iſt allweiſe und allmächtig. V. 1. Und es antwortete Hiob und ſprach: V. 2. Fürwahr ich weiß, daß dem alſo, und wie könnte ein Menſch gerecht ſein bei Gott? V. 3. Wenn es ihm gefiele mit ihm zu ſtreiten, ſo würde er ihm auf tauſend nicht eins antworten. V. 4. Weiſe von Herzen und ſtark von Kraft, wer widerſetzt ſich ihm und bleibt unverſehrt?

Worauf ſich die im erſten Gliede von V. 2. ausgedrückte Beiſtimmung Hiobs ſpeciell bezieht, die ja nicht auf die ganze Rede Bildads gehen kann, das erhellt aus dem zweiten Gliede. Gerecht ſein bei Gott, vgl. C. 25, 4, iſt ſ. v. a. als gerecht erſcheinen, wenn man es mit Gott zu thun hat. Der Menſch kann nie Recht gegen Gott haben, das war das Thema von Bildads ganzer Rede geweſen. Dieſen Satz geſteht Hiob zu. Aber er ſtellt ſich Bildad entgegen in der Begründung deſſelben. Daß Gott ſtets Recht behalte, hatte Bildad aus ſeiner vollkommenſten Gerechtigkeit abgeleitet; Hiob dagegen ſucht die Urſache allein in Gottes Allmacht, der der ohnmächtige Menſch nicht widerſtehen könne. Dieſer Gegenſatz der Allmacht und der Ohnmacht wird ſchon durch die Wahl der Ausdrücke אנוש und אל angedeutet, der Schwache und der Starke. Daß dieſe Trennung der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit eine unzuläſſige ſei, daß jede einzelne Eigenſchaft Gottes ſein Weſen vorausſetzt, in dem alle ſeine übrigen Eigenſchaften mit Nothwendigkeit begründet ſind, haben wir ſchon früher bemerkt. Jene Trennung iſt daher allein aus dem Unvermögen Hiobs zu erklären, ſeine Schickungen mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, welches die nothwendige Folge mangelnder Sündenerkenntniß iſt. Die Lehre von Gott geſtaltet ſich immer nach der perſönlichen Erfahrung. Das zweite Glied bezieht ſich ſpeciell auf die Worte des Eliphas in C. 4, 17, wie denn überhaupt Hiob hier, wo er den rechten Streit erſt beginnt, nicht bloß die Rede Bildads berückſichtigt, ſondern auch die des Eliphas. In ſeiner früheren Antwort auf dieſelbe hatte er mehr nur auf die Empfindung der Freunde zu wirken geſucht. Da, wie die Rede des Bildad gezeigt, dieſer Verſuch fehlgeſchlagen war, ſo macht er jetzt Alles, was die Freunde geſprochen hatten,

zum Gegenstande seiner Kritik. — Subject in יחפץ V. 3 ist der unmittelbar vorhergehende אל, Subject in ישיבנו der Mensch, auf den sich das Suff. in עמו bezieht, vgl. V. 14, wo der Antwortende auch der Mensch ist. Richtig Michaelis: ubique os ejus obturabitur. Den Grund sucht Hiob nicht in dem Verhältniß der menschlichen Sünde zu der göttlichen Gerechtigkeit, sondern darin, daß Gottes Majestät den armen Sterblichen schrecken, seine überlegene Klugheit ihn verwirren und von allen Seiten Unglück über ihn herbeiführen würde. Recht haben gegen Gott ist leichter als sein Recht beweisen und bekommen. — Gott ist nach V. 4 im Besitze unendlicher Weisheit und Kraft; daher aller Widerstand gegen ihn unmöglich und verderblich. Das erste Glied ist als Ausruf zu nehmen. Die Weisheit ist hier eine rein theoretische Virtuosität. Sie zeigt sich darin, daß Gott dem Widerspänstigen alle Zugänge zu dem Heile abzuschneiden, dem Unglücke die Zugänge zu eröffnen weiß, erfinderisch ist in Bezug auf die Mittel des Verderbens. Es ist unnöthig bei הקשה den Nacken, 5 Mos. 10, 16. Prov. 29, 1 oder mit A. das Herz zu ergänzen. Das Verbum bedeutet zuerst hart machen, dann hart handeln, sich hart bezeigen. So 2 Mos. 13, 15. Das Präter. steht von einer Wahrheit, die aus der Erfahrung deutlich ist, sich bewährt hat und fortwährend bewährt.

Die weitere Ausführung und Begründung von V. 4 gibt Hiob in V. 5—13. Zuerst zeigt er in V. 5—10, wie Gott weise von Herzen und stark von Kraft sei. In diese Ausführung geht er besonders deshalb tiefer ein, weil er überbieten will, was Eliphas über denselben Gegenstand in C. 5, 9 f. gesagt hat, wie dieß daraus hervorgeht, daß der Schluß fast buchstäblich mit dem Anfange der Schilderung des Eliphas übereinstimmt. Er erweist Gottes Allmacht zuerst in V. 5—7 aus seiner Allgewalt über Erde und Himmel, dann in V. 8. 9, von der Höhe zur Tiefe herabsteigend, aus seiner Allgewalt über Himmel und Meer, und rundet in V. 10 die Schilderung durch einen zusammenfassenden Ausdruck ab. Dann folgt in V. 11—13 die weitere Ausführung des: wer widersetzt sich ihm und bleibt unversehrt? Wie sollte

derjenige nicht den Kürzeren ziehen müſſen, der den Kampf wider die Allmacht übernimmt?

Es iſt von großer Bedeutung, daß Hiob ſich nicht dadurch, daß er ſich in Gottes Fügungen nicht ſchicken kann, verleiten läßt, ſein Daſein zu läugnen, daß er vielmehr bei der Läugnung ſeiner Gerechtigkeit ſtehen bleibt. Die in ihm fortdauernde Erkenntniß der einen Seite der göttlichen Herrlichkeit, der Allmacht, bildet die Grundlage für ſeine Rückkehr zur allſeitigen Erkenntniß und bietet den Reden Elihus einen trefflichen Anknüpfungspunct dar.

Zuerſt V. 5—10. V. 5. Der Berge verſetzt und ſie wiſſens nicht, der ſie umkehret in ſeinem Zorne. V. 6. Der die Erde erbeben macht von ihrer Stelle, und ihre Säulen erzittern. V. 7. Der zur Sonne ſpricht und ſie geht nicht auf, und die Sterne verſiegelt. — V. 8. Er ſpannt den Himmel aus alleine, und ſchreitet einher auf den Höhen des Meeres. V. 9. Er ſchafft den Bären den Thoren und das Siebengeſtirn, und die Kammern des Südens. V. 10. Er thut Großes unerforſchlich, und Wunderbares ohne Zahl.

Daß Hiob unter den Wundern der Natur beſonders die ſchrecklichen hervorhebt, geſchieht nur deshalb, weil ſich in ihnen die Allmacht Gottes am handgreiflichſten offenbart. Daß das Schreckliche nicht als Solches in Betracht kommt, zeigt V. 8 und 9, und der allgemeine Schluß in V. 10, ſo wie auch die in V. 4 aufgeſtellte Theſis, welche hier nur weiter ausgeführt wird.

Wie ſollte, ſagt V. 5, ihm, der Berge verſetzt, ein ſchwacher Menſch widerſtehen können. „Und ſie wiſſen es nicht", ohne daß ſie es vorher ahnen, alſo plötzlich, Pſ. 35, 8. Jeſ. 42, 25. Die Redensart kommt ſonſt nur von ſolchen vor, die überhaupt wiſſen können. Für die Poeſie aber, die allem Leben und Bewußtſein leiht, ſchwindet dieſer Unterſchied. אשר im zweiten Gliede entſpricht dem Artikel im erſten. Object des Zornes können nicht die Berge an ſich ſein. Er iſt als gegen die Menſchen gerichtet zu denken, denen ihre Wohnſtätte verwüſtet wird. Das nicht wiſſen und der Zorn paſſen aber um ſo mehr, da die Berge hier doppelſinnig ſtehen, die natürlichen Berge und die Reiche, deren gewöhnliches Symbol in der Schrift die Berge ſind, vgl. Jerem.

50, 24, wo es von Babel, dem verderbenden Berge, nach C. 51, 25 heißt: „Du wurdest gefangen und wußtest es nicht.“ — Von den Bergen, als den vornehmsten Repräsentanten der Erde, steigt Hiob in V. 6 zu der Erde selbst auf. Säulen werden dem Himmel und der Erde rein dichterisch beigelegt, aus ihrer Vergleichung mit einem Gebäude, welches zu seiner Fundamentirung der Säulen bedarf. Nach C. 26, 7 ist die Erde über dem Nichts aufgehängt. Es wird hier ebenso sehr auf große politische Revolutionen gezielt, wodurch Gott die Zustände auf der Erde umgestaltet, das Oberste zu unterst kehrt, als auf physische Katastrophen, gewöhnliche Erdbeben, wie besonders die Vergleichung von Ps. 18. 46. 75 zeigt, wo durch das Bild des Erdbebens große Katastrophen in den Geschicken der Völker bezeichnet werden. Bei großen politischen Umwälzungen wird für die Empfindung die Erde in ihren Fundamenten erschüttert, Jes. 24, 19. 20. — Von der Erde geht Hiob in V. 7 in der Schilderung der göttlichen Allmacht zum Himmel über. Der Ausdruck ist im ersten Gliede ganz parallel dem in 1 Mos. 1. Nach Vergl. dieser Grundstelle ist nach לחרס (ein seltner und daher für die Poesie geeigneter Name der Sonne) der Imper.: gehe nicht auf! zu ergänzen, worauf auch schon das Verbum אמר hinführt, welches Anführung der geredeten Worte verlangt. Ein analoger Fall, wo das Gesprochene nach אמר aus dem Zusammenhange ergänzt werden muß, findet sich schon in 1 Mos. 4, 8. Das zweite Glied gibt die Vulg. richtig wieder: stellas claudit quasi sub signaculo. Wenn Gott die Sterne nicht leuchten läßt, so werden sie gleichsam eingesperrt und das Siegel an die Thür ihres Gefängnisses gelegt. Das Siegel wird um sie gelegt, indem sie dadurch gleichsam umschlossen und am freien Hervortreten gehindert werden. Auch hier findet ein Doppelsinn statt. In der Symbolik der Schrift A. und N. T. bedeutet die Verdunkelung der himmlischen Lichter den Untergang des Heiles, weil Sonne und Sterne für den nicht leuchten, dessen Seele mit Kummer umnachtet ist. In Joel 2, 10 heißt es z. B. „Sonne und Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz“, und in Jes. 13, 10 heißt es im Blicke auf große politische Katastrophen, die der Herr herbeiführt: „denn

die Sterne des Himmels und ihre Orione lassen nicht leuchten ihr Licht, dunkel ist die Sonne bei ihrem Aufgange und der Mond läßt nicht leuchten sein Licht." — Der Uebergang zu der zweiten Trias in der Schilderung der göttlichen Allmacht wird in V. 8 dadurch bezeichnet, daß an die Stelle des Partic. mit dem Artikel das Partic. ohne den Artikel tritt, das Präsens vertretend. In der ersten Trias Gottes Macht über Erde und Himmel, in der zweiten Gottes Macht über Himmel und Meer, dort von der Tiefe aufsteigend zur Höhe, hier von der Höhe herabsteigend zur Tiefe. Der Himmel wird wie ein Zelt betrachtet, das Gott über die Erde ausspannt, vgl. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2: „Der den Himmel ausspannt wie einen Teppich" oder eine Zeltdecke. Man darf dieß nicht bloß auf die erste Schöpfung beziehen. Gott könnte die Welt gar nicht geschaffen haben, wenn nicht seine Schöpferkraft sich noch täglich in der Erhaltung thätig bewiese. Der Himmel steht nach der Anschauung der Schrift nicht neben ihm, wie ein fertiges Haus neben dem Baumeister, sondern die Erhaltung ist eine stets fortgehende Schöpfung, nur mit dem unwesentlichen Unterschiede, daß bei der Erhaltung Gottes Wirkung mehr vermittelt ist. Ewald will die Worte nicht vom Ausspannen des Himmels, sondern vom scheinbaren sich Neigen desselben beim schweren Gewitter verstehen. Allein schon das alleine spricht dagegen, da das Neigen der Gewitterwolken im Verhältniß zu den übrigen Werken der göttlichen Allmacht nichts so großes ist, noch mehr aber die schon angeführte Parallelstelle Jes. 40, 22: „der den Himmel ausspannt wie ein Zelt zum Wohnen", vgl. auch C. 42, 5: „der den Himmel schafft und ihn ausspannt" und C. 44, 24. Der Parallelismus spricht nicht für die Erklärung von Ewald, er erfordert nur, daß in beiden Gliedern, bei dem Himmel oben und dem Meere unten eine Aeußerung der göttlichen Allmacht angeführt werde. Die „Höhen des Meeres" sind die hochgethürmten Wogen. Auf den Höhen einherschreiten, sie, die hochgethürmten unter sich habend und mit Füßen tretend, also als Sieger Herr und Beherrscher. Ebenso als Bezeichnung der gänzlichen Unterwerfung kommt die Redensart vor 5 Mos. 33, 29 und an andern Stellen. Der Sinn ist: er bändigt das wild-

empörte Meer. Sachlich parallel ist Ps. 89, 10: „du herrschest über den Stolz des Meeres, wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie.“ Ein Wolkenmeer, an das einige Ausleger hier denken, kennt das ganze A. T. nicht. Was von dem Himmel und dem Meere im eigentlichen, das gilt auch von dem Himmel und dem Meere im uneigentlichen Sinne, wie sie in der Schrift so oft vorkommen, dem Fürstenhimmel, Jes. 25, 21 vgl. meinen Commentar zu Apoc. 6, 13, und dem Meere der Völker. Aus der Beziehung auf dieses erklärt es sich, daß in solchen Schilderungen der Allmacht Gottes der Bändigung der Meeresfluthen mit besonderer Vorliebe gedacht wird, vgl. meinen Commentar zu Ps. 46, 4. 65, 8. 89, 10. — Die in V. 9 genannten Sternbilder kehren wieder in C. 38, 31. 32. כסיל heißt mehr als funfzig mal der Thor, und so wird es also auch da zu nehmen sein, wo es als Name eines Sternbildes vorkommt. Die Thorheit hat ihren Sitz nur unter den Menschen. Wenn ein Stern solchen Namen führt, so kann er ihn nur durch die Beziehung erhalten haben, in die er zu einem Menschen gesetzt wurde. Mythologische Vorstellungen, wie die von einem Menschen, der zur Strafe an den Himmel geschmiedet worden, sind hier ausgeschlossen. Die Genesis des Namens kann etwa die sein. Uralt ist das Symbol der Sterne zur Bezeichnung der Herrscher, 4 Mos. 24, 17. Ein Tyrann der Urzeit, wie etwa Nimrod, der gottlose Empörer und Menschenjäger der Urzeit, ersah sich diesen Stern, wahrscheinlich den Orion, zu seinem Symbol, betrachtete ihn als *seinen* Stern, Matth. 2, 2. Die Nachwelt brandmarkte ihn durch den Namen des Thoren, ähnlich wie der erste Unterdrücker des Volkes Gottes in der Richterperiode Kuschan durch den Namen Rischataim, Doppelbosheit für große Bosheit gebrandmarkt, dem Namen des Babylonischen Königes Merodach das Epitheton Evil, Narr, vorangesetzt wurde. Diesen Namen des Mannes trug man zu seiner ewigen Schande auch auf den Stern über, an dem er seine stolze Einbildung genährt hatte, wie in Jes. 14, 12 der Morgenstern als Symbol des Königes von Babel vorkommt. Die genannten Gestirne erscheinen fast immer an dem nördlichen

Himmel, צפון, C. 26, 7, ihnen werden im zweiten Gliede unter dem Namen der „Gemächer des Südens" die Gestirne des südlichen Himmels entgegengestellt, die unsern Augen meist verborgen bleiben. Die Unzugänglichkeit wird durch die Kammern bezeichnet, חדר = verborgner Ort, C. 37, 9. In 5 Mos. 32, 25 steht sich entgegen מחדרים und מחוץ. — In V. 10 der Abschluß der Schilderung. Fast dieselben Worte hatte Eliphas gebraucht in C. 5, 9. Er hatte die Herrlichkeit der Werke Gottes als Grund angeführt um Hiob von seinen Klagen abzuführen, hatte ihrer in Bezug auf das alles menschliche Denken übersteigende heilige Walten Gottes gedacht. Hiob dagegen nimmt gerade davon Anlaß zu neuen Klagen. Er meint, gerade jene unendliche Majestät beschwere ihn, indem er keinen Weg finden könne, sich gegen Gott Recht zu verschaffen, s. v. a.: in dem Satze selbst stimme ich mit dir ganz überein, aber in der Anwendung gehen wir weit auseinander.

In V. 11—13 führt Hiob nun die zweite Hälfte von V. 4, den Satz weiter aus: wer widersetzt sich ihm und bleibt unversehrt.

V. 11. Siehe er fährt her über mich und ich sehe ihn nicht, und bricht ein und ich gewahre ihn nicht. V. 12. Siehe er raubt und wer will ihn zurücktreiben, wer sprechen zu ihm: was thust du? V. 13. Gott thut seinem Zorne nicht Einhalt, unter ihn beugen sich trotzige Gesellen.

Gott, sagt Hiob in V. 11, stellt sich denen, die er befeinden will, nicht gegenüber wie ein menschliches Wesen, unsichtbar thut er seine gewaltigen Angriffe. In diesem ungleichen Kampfe muß der Mensch unterliegen, auch bei der gerechtesten Sache. עבר mit על über jemanden einherziehen, על zeigt das Lastende, Beschwerliche, Verderbliche an. חלף vorüberfahren, einbrechen, Jes. 8, 8. Hab. 1, 11. — Das nur in V. 12 vorkommende חתף (ein davon abgeleitetes Nomen Prov. 23, 28) entspricht dem חטף rauben. Auf einen räuberischen Ueberfall Gottes führt Hiob den Verlust seiner Herden, seiner Knechte und seiner Kinder zurück. Der Blitz, der Sturm, die Chaldäer und Sabäer sind nur seine

Diener und Werkzeuge. „Wer darf sprechen zu ihm, was thust du“: richtig Seb. Schmidt: est interrogatio in jus vocantis v. auctoritate superiore prohibentis. Es ist wahrhaft schrecklich, daß der Mensch so hülf- und rechtlos den Angriffen der allmächtigen Willkür blosgestellt ist, daß ein Einziger das Privilegium hat Alle nach Gutdünken mit Füßen zu treten. — „Gott läßt seinen Zorn nicht zurückkehren“, V. 13: wenn er einmal auf Jemanden zürnt, so läßt er seinem Zorn den freiesten Lauf, thut ihm nicht Einhalt aus Furcht oder Scheu vor Jemandem, vor seiner Macht oder der Gerechtigkeit seiner Sache. שחח sich beugen, ducken, steht von der nothgedrungenen Unterwerfung. „Helfer des Trotzes“ sind trotzige Helfer. רהב Stolz, Trotz kommt einige Male als Bezeichnung Aegyptens vor, des Weltreiches, das sich zuerst in stolzem Trotze gegen den Herrn erhob, Jes. 30, 7, welches die Grundstelle, Ps. 87, 4. 89, 11. Allein diese Stellen liegen jenseits unseres Buches und zu einer speciellen Deutung ist hier kein Grund vorhanden. Man hat gemeint, es müßte doch vor allen Dingen gesagt werden, wessen trotzige Helfer gemeint sind. Die Antwort aber gibt Jes. 41, 6, wo es von denen, welche den Kampf gegen den wahren Gott führen, den Dienern der Götzen heißt: „einer helfen sie dem andern, und ein jeder spricht zu seinem Bruder: sei stark.“ Die Helfer sind die zum Kampfe gegen die Allmacht Verbundnen, die Gesellen. In 1 Chron. 13 (12), 1 sind Gehülfen des Krieges, Kriegsgesellen. Die trotzigen Helfer, die zum Kampfe gegen die Allmacht verbündeten Schaaren oder Massen, wie in der Urzeit die Erbauer des Thurmes zu Babel, Nimrod, der seinen Namen von seinem und seiner Helfer Wahlspruch erhielt: wir wollen uns empören, in der Mosaischen Zeit die Aegypter, stehen im Gegensatz gegen den vereinzelten Angreifer, wie Hiob ein solcher einsamer Opponent von recht gedrückter Stimmung war: der Trotz erwächst eben daraus, daß man Helfer hat und in Schaaren anrücken kann. Ewald will hier eine Beziehung auf eine mythologische Vorstellung finden. רהב nimmt er als Nom. propr., als Name eines Seeungeheuers. Aber so kommt רהב nie erweislich vor, vgl. zu C. 26, 12. Die Bedeutung Trotz, sprachlich gesichert durch die Ableitung von

רהב, ſich inſolent betragen, iſt überall paſſend. Die verwandte Form רַהַב hat dieſe Bedeutung in Pſ. 90, 10 und das Adjectiv רהב findet ſich in der Bedeutung ſtolz, übermüthig in Pſ. 40, 5. Dazu kommt, daß eine ſolche ſpecielle Beziehung grade hier in der Schlußformel, wo wir einen allgemeinen Gedanken erwarten, wenig paſſend iſt, und daß von ſolchen mythologiſchen Vorſtellungen ſich ſonſt in dem Buche keine Spur findet. Man begreift kaum, wie Andere einer ſo gar nicht auf ſolidem Grunde ruhenden Annahme beipflichten konnten.

Der ganze Abſchnitt V. 2—13 vollendet ſich in der Zwölfzahl, die durch die viermal drei getheilt wird. Denn auch die Schilderung der Macht und Größe Gottes in der Mitte zerfällt in zwei Unterabtheilungen, jede von drei Verſen, in der erſten Gottes Größe auf der Erde und im Himmel, in der zweiten im Himmel und auf dem Meere.

C. 9, 14—24.

Wenn nun unter den Allmächtigen die Gewaltigſten ſich beugen müſſen, wie ſollte ich Schwacher denn wagen, mit ihm rechten zu wollen? Was ich von ihm zu erwarten habe, wie wenig gegen ihn die Gerechtigkeit hilft, das zeigt ja hinreichend mein gegenwärtiges unverſchuldetes Leiden. Aus ihm ziehe ich den Schluß, daß er Böſe und Gute in gleichen Untergang verwickelt. Treffen doch ſeine Plagen alle ohne Wahl und Unterſchied. Und der rechtloſe Zuſtand auf Erden iſt er nicht ſein Werk, da Er der Allmächtige?

V. 14. Geſchweige denn daß ich ihm antwortete, auswählen wollte meine Worte mit ihm. V. 15. Dem ich nicht antworten würde, wenn ich gerecht wäre, meinen Richter würde ich um Gnade flehen. V. 16. Wenn ich riefe und er mir antwortete, nicht würde ich glauben, daß er meine Stimme vernähme. V. 17. Er der im Sturme mich zermalmt, und mehret meine Wunden ohne Urſache. V. 18. Er läßt mich nicht Athem holen, denn er ſättigt mich mit Bitterkeiten. V. 19. Wenn es auf Kraft des Starken ankommt, ſiehe da, und wenn auf Recht, „wer wird mich

vorladen?“ V. 20. Wenn ich gerecht wäre, mein Mund würde mich verdammen, wär ich unsträflich, er verkehrte mich. V. 21. Ich bin unsträflich, nicht kenn ich meine Seele, verachte mein Leben. V. 22. Es ist eins, darum spreche ich: Unsträflichen und Bösen vernichtet er. V. 23. Wenn die Geißel plötzlich tödtet, so lacht er der Versuchung der Unschuldigen. V. 24. Die Erde ward gegeben in die Hand des Bösen, das Antlitz ihrer Richter bedecket er, wenn nicht, nun wer ist es?

In V. 14 stellt Hiob sich in Gegensatz gegen die „trotzigen Helfer“ in V. 13. Wenn so mächtige Schaaren nichts gegen ihn ausrichten, wie sollte ich Armer mich denn in einen Kampf mit ihm einlassen wollen? ענה steht hier im gerichtlichen Sinne, von der Verantwortung auf die Anklage, welche Gott durch die Verhängung der Leiden gegen Hiob erhoben hat. Die Worte *auswählen*, wie man es im Rechtsstreite zu thun pflegt, wo man sorgfältig überlegt, ob das, was man sagen will, auch beweisende Kraft hat. אבחרה mit dem das Streben des Gemüthes bezeichnenden ה: daß ich auswählen wollte. — משופט in V. 15 ist Partic. Po. Diese Form ist eine Abart von Pi. und theilt dessen intensive Bedeutung. משופט ist ein solcher, der con amore Richter ist und sich über Gebühr damit beschäftigt, es auch da hervortreten läßt, wo andere Thätigkeiten angemessener wären, der gestrenge Richter. Sonst pflegt, wer eine gerechte Sache hat, seinen Richter nicht um Gnade zu bitten, sondern ihn durch die Macht der Beweise zur Fällung eines gerechten Urtheiles zu nöthigen. Hier aber hilft die Gerechtigkeit nichts. Im Angesichte der Allmacht muß der Gerechte nicht weniger wie der Schuldige um Gnade flehen. — In V. 16 bezeichnet das *Rufen* die Aufforderung Gottes zum Rechtsstreite, das *Antworten* die Annahme dieser Aufforderung von Seiten Gottes, die *Stimme* Hiobs sein Verlangen nach gerechter Entscheidung. Wenn Gott, sagt Hiob, sich auch in den Rechtsstreit mit mir einließe, so glaubte ich deshalb doch nicht, daß er mein Gesuch bewilligen, daß er mir wirklich mein Recht gewähren würde. Dazu kenne ich zu gut meine Ohnmacht und seine Allmacht. Ich armer Erdenwurm bin viel zu gering, als daß er sich herablassen sollte, mit mir nach Ge-

rechtigkeit zu handeln. — In V. 17 der Grund, weshalb Hiob von Gott keine Gerechtigkeit erwarten darf und sich also aller Ansprüche darauf begibt. Sein gegenwärtiges unverschuldetes Leiden gibt ihm den handgreiflichen Beweis, daß Gott zwar der Allmächtige aber nicht der Gerechte ist, thöricht daher jeder Versuch mit ihm zu rechten. Er hat leider Gott durch die Erfahrung als die allmächtige Willkür kennen gelernt. In der That, so lange Hiob den Schlüssel zu seinem gegenwärtigen Leiden nicht gefunden hatte, war die Consequenz, die er hier daraus zieht, durchaus vernünftig. Ewald bezieht diesen Vers und den folgenden auf das, was eintreten würde, wenn Hiob es wagen sollte mit Gott zu rechten: er der im Sturme mich anfahren würde u. s. w. Allein daß man die Verse auf dasjenige beziehen muß, was Hiob schon jetzt leidet, daß die Fut. die Bedeutung des Präsens haben, zeigt das mitten inne stehende Präter. הרבה, dann auch die Vergleichung des: er läßt mich nicht Athem holen, V. 18 mit dem: du lässest mich nicht meinen Speichel verschlucken — in Hiobs früherer Rede. Der Sturm ist die Wucht der Leiden, ein in der Schrift sehr gewöhnliches Bild. In 1 Kön. 19, 11 bezeichnet „der große starke Wind, zerspaltend Berge und zerbrechend Felsen vor dem Herrn" den Sturm der Anfechtungen und Trübsale, welche über die Kirche und ihren Repräsentanten, den Propheten ergingen. (Vgl. meinen Commentar zu Apoc. 7, 1). Dem Verbum שוף wird die Bedeutung zermalmen durch das Chaldäische und die alten Uebersetzungen gesichert. Diese Bedeutung paßt auch hier, in 1 Mos. 3, 15 und in Ps. 139, 11, vgl. zu der Stelle. Umsonst, ohne daß ich durch eine Verschuldung es verdient hätte. — „Er läßt mich nicht Athem holen", V. 18: die Verba des Gebens ordnen sich nicht bloß das Object des Gebens, sondern auch die betroffene Person im Accusativ unter, wie donare aliquem. Man kann nicht bloß sagen: ich schenke dir, sondern auch ich schenke dich etwas. „Denn er sättigt mich mit Bitterkeiten": wer mit Bitterkeiten gesättigt wird, dem ist eben damit jede Erholung abgeschnitten. Das Unglück erscheint unter dem Bilde bitterer Speisen. Das zweite מ in ממררים hat ein euphonisches Dagesch, welches ziemlich häufig in den zweiten

Consonanten einer zusammengesetzten Sylbe nach einem kurzen Vocale gesetzt wird, um die Schärfung der Sylbe noch deutlicher zu bezeichnen. — Wer mit Menschen zu rechten hat, sagt Hiob in V. 19, kann auf eins von beiden vertrauen, auf seine Stärke oder sein Recht, gegen Gott gilt keins von beiden. An Stärke ist er unendlich überlegen und an das Recht kehrt er sich nicht. Nach den Accenten darf man nicht erklären: wenn es auf Kraft ankommt, siehe so ist er stark, sondern כח steht mit אמיץ im Stat. constr.: wenn es auf Kraft des Starken ankommt, siehe da, so ist er gleich auf dem Plane, das bloße siehe da, für so ist er da, vgl. איה wo für: wo ist er C. 15, 23. Diese Erklärung wird auch durch den Parallelismus bestätigt. Handelt es sich um die Gewalt, so ist er gleich da, soll die Sache nach Recht entschieden werden, so gibt es kein Mittel den Kläger mit ihm zusammen zu bringen. „Wer wird mich vorladen", so spricht in Jerem. 49, 19 der keiner Rechenschaft unterworfene Gott. Danach sind auch hier die Worte als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. So erlangt man auch einen passenden Gegensatz: so ist er da und so ist er nicht zu finden. — Was hälfe mir, sagt V. 20, im Streite mit ihm meine Gerechtigkeit? Aus Furcht vor ihm würde ich mich selbst schuldig bekennen müssen, trotz meiner Unschuld würde er mich verdammen. יעקש heißt in Hiph. wie in Pi. verkehren, hier nach dem Zusammenhange aus einem Unschuldigen in einen Schuldigen verwandeln. — Hiob hatte in V. 20 gesagt, es sei fruchtlos mit Gott rechten zu wollen, denn wenn er auch unschuldig wäre, so würde Gott doch seine Sache ins Gegentheil verkehren. Dieß, sagt er in V. 21, sei nicht bloße Muthmaßung, unbegründeter Argwohn. Sei er doch wirklich unschuldig und doch ergehe über ihn namenloses Leiden. So gibt also das: ich bin unschuldig, hier, dem: wenn ich unschuldig wäre, im Vorigen seine Grundlage. Was kann bei fernern Verhandlungen mit Gott noch herauskommen, was ist von daher noch zu erwarten, da er seinen Character schon hinreichend kundgegeben! Ein Thor, wer von ihm hofft Recht zu bekommen. Man könnte erklären: „ich soll meine Seele nicht kennen", mich zu Vergehungen bekennen, von denen ich mich frei weiß, „ich soll mein Leben verachten", da ich mir doch

nichts vorzuwerfen habe. Beſſer aber: „ich kenne meine Seele nicht", ſo tief iſt ſie herunter gekommen, ich bin ganz alius a me ipso geworden, „ich muß mein Leben verachten", bin ſo gränzenlos elend, daß ich mir den Tod wünſchen muß. חיים bedeutet vorzugsweiſe das phyſiſche Leben, C. 10, 1, נפש die animaliſche Seele. — Die gemachte Erfahrung, ſagt Hiob in V. 22, berechtigt mich zu dem allgemeinen Ausſpruche, daß Gott auf Tugend oder Untugend keine Rückſicht nimmt. „Deshalb", auf dieſe an mir gemachte Erfahrung mich ſtützend, von dem Beſonderen auf das Allgemeine ſchließend, „ſage ich". Bezieht man das: es iſt eins, nicht auf Hiobs ſpecielles Loos, wovon im Vorigen die Rede geweſen, ſondern auf Sünde und Tugend überhaupt, ſo iſt das על כן nicht zu erklären. „Den Unſträflichen und den Böſen", den Unſträflichen ſowohl wie den Böſen, nicht wie ihr behauptet, den letzteren allein. — Den Satz, den Hiob im Vorhergehenden auf ſein eigenes Beiſpiel begründet hatte, beweiſt er in V. 23 aus der allgemeinen Erfahrung. Die Landplagen treffen nach ihr die Gerechten nicht weniger wie die Böſen, wo bleibt da euer gerechter Gott? Es findet ein Gegenſatz ſtatt gegen C. 5, 20, wo Eliphas behauptet hatte, daß die Gerechten bei öffentlichen Landplagen durch Gottes gnädige Bewahrung frei ausgehen. Da Hiob in ſeinen Leiden keine Liebesſchläge erblicken kann, ſo verliert er überhaupt Gottes gnädige Hand, die über ſeinen Erwählten waltet, aus dem Auge, und vermag es nicht zu erkennen, daß nichts ſie trifft als was ihnen zum Beſten dient. Die Leiden werden als Verſuchung bezeichnet, weil ſie, wie Hiobs Beiſpiel zeigt, grade für den Gerechten einen verſuchlichen Character haben, ihn zum Zweifel an Gottes Gerechtigkeit verleiten, Gott ſie daher um ſo mehr abwenden müßte. Da das Wort in der Bedeutung Verſuchung nicht ſelten vorkommt, ſo iſt die Ableitung von מסס zerfließen ganz ungehörig. — In V. 24 ein zweiter äußerer Beweis für Hiobs Satz: iſt Gott der Gerechte, wie kann dann das Böſe ſo mächtig auf Erden ſein? Wenn er nicht Gefallen am Böſen fände, wie könnte er zugeben, daß daſſelbe die Erde beherrſche? „Das Angeſicht ihrer Richter verhüllet er", er macht ſie geiſtig blind, ſo daß ſie zwiſchen Recht und Unrecht nicht unterſcheiden

können oder wollen, daß sie den Schuldigen lossprechen und den Unschuldigen verdammen. Das die Frage verstärkende אפו, entsprechend unserm nun oder denn steht gewöhnlich hinter dem Fragewort, hier vor demselben: nun wer ist es. Ebenso C. 24, 25: „und wenn nicht, nun wer wird mich Lügen strafen.“ Von wem anders als von ihm, sagt Hiob, kann man das Böse auf der Erde herleiten? Er ist ja unumschränkter Herrscher. Fände er an dem Bösen kein Gefallen, so würde es ihm ein Leichtes werden, es zu vertilgen. Da er das nicht thut, so muß man ihn als den Urheber ansehen. Zu diesem Resultat muß man bei der Untersuchung über das Böse kommen, wenn man die Sache mit Fleischesaugen ansieht. Anders erscheint die Sache dem zur geistlichen Beurtheilung Fähigen, und das ist immer nur derjenige, der seine eignen Führungen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen vermag. Er sieht, daß der Sieg des Bösen immer nur ein scheinbarer und vorübergehender ist, nur Mittel, den Sieg des Guten vorzubereiten. Er sieht ein, daß die Gerechten der Versuchungs- und Läuterungsleiden bedürfen, daß sie also, so lange die Sünde noch in ihnen wohnt, noch nicht in den Zustand der Herrlichkeit erhoben werden dürfen, sondern, wie der Apostel von sich sagt, überall bedrängt, nur nicht ganz eingeengt sein müssen. Sonst würden sie bald ein stehender Sumpf werden. „Des Kreuzes Stab schlägt unsere Lenden, bis an das Grab, da wird sichs enden“, das ist die Ordnung, die seit dem Sündenfall gilt und gelten muß. Nicht zu leiden, das wäre ein schlechtes und verderbliches Privilegium. Jesus sprach zu seinen Jüngern Matth. 16, 24: „Will mir jemand nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“, und als eine bedeutsame symbolische Figur steht in der Evangelischen Geschichte Simon von Cyrene da, der dem Heilande sein Kreuz nachträgt. Der geistlich Gerichtete erkennt, daß die Gerechten immer doch noch Sünder sind, so daß kein Leiden sie unverdient trifft, die Verhängung der Leiden überall in der Ungerechtigkeit der Person ihre Rechtfertigung hat, welche neben der Gerechtigkeit der Sache stattfindet, die der fleischliche Sinn allein ins Auge faßt und deshalb so leicht an der Gerechtigkeit Gottes irre wird. Er erhebt endlich

ſeinen Blick auf die ſchließliche Vollendung der Abſichten Gottes mit dem menſchlichen Geſchlechte, da die Sanftmüthigen das Erdreich beſitzen werden. Man denke ſich aber die Folgen, welche eintreten würden, wenn das Weltregiment nach Hiobs beſchränkter Anſicht eingerichtet würde, Gottes Vergeltung überall eine handgreifliche wäre. Das Böſe würde an der freien Entfaltung gehindert werden, das Gute in Lohndienſt verkümmern.

C. 9, 25—35.

Mein Schickſal, fährt Hiob fort, iſt ein auffallendes Beiſpiel der Ungerechtigkeit Gottes. Die kurze Zeit, die ich Unſchuldiger zu leben habe, wird mir getrübt durch unerträgliche Leiden. Was hilfts mir, wenn ich mich aufs eifrigſte bemühe meine Unſchuld darzuthun? Gott zeichnet mich doch ſtets von Neuem als einen Verbrecher. Ich entſage dem Rechten mit Gott, aber nicht, wie Ihr verlangt, als der Ungerechte im Verhältniſſe zu dem Gerechten, ſondern als der Ohnmächtige im Verhältniſſe zu dem Allmächtigen, nicht weil ich kein Recht habe, ſondern weil es mir an Kraft fehlt es gegen meinen ungerechten Gegner durchzuſetzen. Aber nichts ſoll mich hindern, daß ich meiner Klage über ſolche ungerechte Behandlung freien Lauf laſſe.

V. 25. Und meine Tage ſind ſchneller als ein Läufer, fliehen, ſehen nicht Gutes. V. 26. Sie ziehen vorüber mit Rohrſchifflein, gleich einem Adler fliegend auf den Fraß. V. 27. Wenn ich ſpreche: ich will vergeſſen meinen Kummer, fahren laſſen mein Antlitz und mich erheitern: V. 28. So fürchte ich alle meine Schmerzen, ich weiß, daß du mich nicht losſprechen wirſt. V. 29. Ich ſoll böſe ſein, warum denn mühe ich umſonſt mich ab? V. 30. Wenn ich mich waſche mit Schnee, und reinige mit Lauge meine Hände: V. 31. So tauchſt du mich dann in die Grube, und es verabſcheuen mich meine Kleider. V. 32. Denn er iſt kein Mann gleich mir, daß ich ihm antwortete, daß wir kämen mit einander ins Gericht. V. 33. Es iſt zwiſchen uns kein Schiedsmann, legte der nur ſeine Hand auf uns beide. V. 34. Er entferne von mir

seinen Stab, und sein Schrecken möge mich nicht ängstigen. V. 35. Reden will ich und nicht ihn fürchten, denn nicht also bin ich mir bewußt.

Das und, womit V. 25 beginnt, weist hin auf den Zusammenhang des Besondern, von dem hier, mit dem Allgemeinen, von dem im Vorigen die Rede. Wie könnte Gott, wenn er gerecht wäre, mein flüchtiges Leben so kummervoll sein lassen? Hiob vergleicht in diesem und dem folgenden Verse die Flüchtigkeit seines Lebens mit dem, was auf der Erde, auf dem Wasser und in der Luft das geschwindeste ist, mit einem eilenden Boten, einem Schiffe von Papyrus und dem Adler. Die Schnellläufer wurden im Orient seit alten Zeiten von den Großen zur Besorgung wichtiger Aufträge gebraucht. So bei den Persern die Hemerodromen. „Sie schauen nicht" für: und doch schauen sie nicht. Die Flüchtigkeit seines Daseins bildet für Hiob nicht an sich eine Instanz gegen die göttliche Gerechtigkeit, sondern nur in Verbindung mit seinem Elende. Je schneller sein Leben verfliegt, desto mehr müßte Gott, wenn er gerecht wäre, seine Gerechtigkeit durch Glück lohnen. Es ist hier keine Zeit wieder gut zu machen. — „Mit Rohrschifflein", V. 26: besonders auf dem Nil bediente man sich häufig nach Jes. 18, 2, wonach auf den Papyrusschifflein die „schnellen Boten" fahren, Plinius, Theophrast und den Denkmalen (Wilkinson Thl. 3, S. 61, Rosselini II, 3, S. 124) leichter aus Papyrus geflochtener Schiffe. „Mit Rohrschiffen" s. v. a.: sie halten mit solchen gleichsam einen Wettlauf. ברש, nur hier, wie das Aram. טרס fliegen. Davor ist, da כ nie für כאשר steht, das Relativum zu ergänzen. Der auf die Beute stürzt, weil er dann nämlich am schnellsten fliegt. — Mein Unglück und die hoffnungslose Zukunft, sagt Hiob in V. 27. 28, bewirken, daß jeder Versuch mich aufzuraffen ein vergeblicher ist, daß ich bald ermattet in um so tiefere Verzweiflung zurücksinke. „Ich will mein Gesicht lassen": Hiobs Gesicht als das eines schwer Leidenden, war bis dahin ein finsteres gewesen. בלג in Hiph. heiter machen, mit hinzuzudenkendem פנים, ohne daß dieß grammatisch aus dem Vorigen zu ergänzen wäre, vgl. dagegen C. 10, 20, sich aufheitern. „Ich weiß", V. 28, aus der Größe des gegenwärtigen Leidens

mache ich mit Bestimmtheit den Schluß auf seine beständige Dauer. Tentationis est proprium, ut in praesentia nimium defigamus oculos et ex ipsis de futuro certo concludamus. Der specielle Grund des vermeintlichen Wissens ist aber der bei Hiob, daß er in sein gegenwärtiges Leiden keine Vernunft bringen, in ihm nur ungerechte Willkür erblicken kann! Die unverwandte Richtung seines Gemüthes auf Gott aber, die sich darin kund gibt, daß er ihn hier so plötzlich anredet, läßt uns für ihn Besseres hoffen. — הבל Eitelkeit steht in V. 29 adverb. für umsonst. — Habe ich auch meine Unschuld auf das Klarste erwiesen, V. 30. 31, so werde ich doch von Gott durch die über mich verhängten Leiden als der schwärzeste Verbrecher erwiesen. Dem Schneewasser wurde eine besonders reinigende Kraft zugeschrieben, weshalb man es auch zu Lustrationen brauchte. Für במו, die volle dichterische Form für ב wollen die Masorethen במי lesen, Stat. constr. von מים Wasser. Aber der Lauge als Mittel der Reinigung im zweiten Gliede entspricht besser der bloße Schnee, als das Schneewasser. Es findet eine abgekürzte Vergleichung statt: es ergeht mir, wie einem, der von äußerem Schmutze sich mit Schnee und Seife reinigt. Dem Waschen mit Schnee und mit Seife entspricht auf der einen Seite das sorgfältige Streben sich von aller sittlichen Unreinheit frei zu erhalten — so ist das Bild gewandt in Ps. 26, 6: „ich wasche in Unschuld meine Hände" und Ps. 73, 13, wo das: die Hände in Unschuld waschen, im Parall. steht mit: das Herz reinigen —, auf der andern Seite die Bemühung sich als Unschuldigen zu erweisen, vgl. 5 Mos. 21, 6. Matth. 27, 24, wo zur Bezeugung der Unschuld die Hände gewaschen werden. Hier ist nach dem Zusammenhange an das letztere zu denken, die Bemühungen die Unschuld darzuthun, vgl. V. 29. Das Eintauchen in die Grube ist die durch Leiden über ihn verhängte Ungerechtigkeitserklärung. Die Hände werden nach der ganzen Person noch besonders genannt als Werkzeug der That, vgl. 5 Mos. 21, 6. Ps. 26, 6. Die Grube ist als eine kothige zu denken. „Daß mich meine Kleider verabscheuen": die Worte drücken dichterisch den äußersten Grad der Beschmutzung aus. תעב heißt in Pi. nur verabscheuen, auch in Ezech. 16, 25, wo Zion seine

eigne Schönheit verabscheut, indem es sie muthwillig preisgibt und schänden läßt. Hiob wird nackt in die Grube geworfen, wie er ja nach dem vorigen Verse sich selbst und nicht seine Kleider gereinigt hatte. Die Kleider sehen Hiobs Schmutz, er will sie anziehen, aber sie sperren sich dagegen. — כי in V. 32 führt die Erklärung der in V. 30. 31 dargelegten abnormen Thatsache ein. Hiob hat es mit der allmächtigen Willkür zu thun, und so muß er es sich gefallen lassen trotz seiner Unschuld durch das Leiden als Frevler gebrandmarkt zu werden. V. 32—34, welche den Gedanken ausführen, daß Gottes Verfahren nur in seiner exceptionellen Stellung seine Erklärung finde und sich als unhaltbar und unberechtigt darstellen müsse, sobald von dieser exceptionellen Stellung abstrahirt werde, deuten vorwärts auf das Auftreten Elihus, der als ein Hiob völlig gleichgestellter Gegner die Sache Gottes zu vertreten weiß, wozu ja die Freunde nicht im Stande waren. In Beziehung auf unsere Stelle hebt es Elihu in C. 33, 4—7 hervor, daß ihm alle die Vortheile abgehen, die nach Hiobs Meinung allein die Sache Gottes zu einer haltbaren machen können. V. 7 dort weist ausdrücklich hin auf V. 34 hier: „siehe mein Schrecken wird dich nicht ängstigen und mein Schrecken nicht schwer sein über dir." — Das Auflegen der Hand in V. 33 ist Bezeichnung des von dem Schiedsrichter auszuübenden Einflusses. Die Hand ist gleichsam der Conductor desselben. Das abgekürzte Fut. יָשֶׁת steht wie gewöhnlich im Sinne des Optat. Es anders zu nehmen verbietet schon das יסר in V. 34. Hiob fährt so fort als ob vorangegangen: wäre doch zwischen uns ein Richter. — Dem Wunsche eines unparteiischen Schiedsrichters fügt Hiob in V. 34 den hinzu, daß Gott die Strafe von ihm abnehme, deren Druck centnerschwer auf ihm lastet und ihm den Schwung des Geistes raubt. Wollte Gott sich nur mit ihm auf gleichen Fuß stellen, so würde sich zeigen, wer Recht hat und wer Unrecht. — Da Hiob so von Gott behandelt wird, so will er sich nach V. 35 wenigstens durch furchtlose Rede und bittre Klage über Rechtsversagung einigermaßen entschädigen, ein auf die vorhergehende Durchführung gegründeter Entschluß, den Hiob im folgenden Capitel ausführt. „Denn nicht also bin ich bei mir", wie ich durch

mein Schickſal dargeſtellt werde, mein Gewiſſen ſpricht mich frei von den Verſchuldungen, deren Gott mich durch das Leiden zeiht.

C. 10, 1—7.

Es ſei Gottes unwürdig, meint Hiob, ihn den Unſchuldigen, ſo heimzuſuchen. Menſchen könnten wohl wegen ihrer Kurzſichtigkeit einen Unſchuldigen peinigen, um ihn auf dieſe Weiſe zum Geſtändniß zu bringen, der Allwiſſende aber, dem Hiobs Unſchuld bekannt ſei, bedürfe ſolcher Mittel nicht.

Es kann auffallen, daß Hiob, der im Vorhergehenden dem Rechten mit Gott entſagt hat, nun doch anfängt mit ihm zu rechten und dieß durch das ganze Capitel fortſetzt. Allein das Rechten, dem er entſagt hat, iſt ein ganz anderes, als was er jetzt beginnt. Er ſieht ein, daß man Gott nicht zur Verantwortung ziehen und ihn nöthigen kann, ſich mit uns auf gleichen Fuß zu ſtellen, den Vortheilen entſagend, welche ihm ſeine Allmacht darbietet, aber er will ihm doch wenigſtens ſein Unrecht vorhalten, wie jemand, wenn er es aufgeben muß vor einem menſchlichen Gerichte Recht zu erhalten, darum deſto ſtärker ſich über die Rechtsverletzung beklagt.

V. 1. Es ekelt meine Seele meines Lebens, ich will laſſen über mich meinen Kummer, will reden in der Bitterkeit meiner Seele. V. 2. Sprechen will ich zu Gott: verdamme mich nicht, thue mir kund warum du mich beſtreiteſt. V. 3. Iſt es dir gut, wenn du bedrückeſt, wenn du verachteſt die Arbeit deiner Hände, während du erglänzeſt über dem Rathe der Böſen? — V. 4. Haſt Fleiſchesaugen du, oder ſiehſt du wie Menſchen ſehen? V. 5. Sind wie Tage eines Menſchen deine Tage, oder deine Jahre wie Tage eines Mannes? V. 6. Daß du forſcheſt nach meiner Miſſethat, und nach meiner Sünde ſucheſt. V. 7. Da du doch weißt, daß ich nicht böſe bin, und iſt nicht, der aus deiner Hand entreiße.

נְקֻטָה in V. 1 iſt Niph. von קוט = קוץ ſ. נְקֹטָה. Da ſich für dieſe Form Analogien anführen laſſen, Böttcher 1147 B. 2, vgl. Ezech. 6, 9, ſo hat man keinen Grund zur Ableitung von einer

sonst im Hebräischen nicht, allerdings aber im Chald. vorkommenden Wurzel נקט. „Ich will meinen Kummer über mich lassen", gleich strömenden Wassern, vgl. 3, 24: „Gewässern gleich ergießen sich meine Klagen." — In V. 2 hat jedes der beiden Glieder seinen selbständigen Sinn und es ist unnöthig sie in einen Satz zu verbinden. „Nicht verdamme mich", den Unschuldigen — „thue mir kund", wozu du gewiß nicht im Stande sein wirst, denn eine gerechte Ursache ist nicht vorhanden. Die Schuldverklärung ist hier eine factische. Sie geschah nach Hiobs Meinung durch die über ihn verhängten Leiden, in denen Gottes Liebe und Merkmale seiner Kindschaft zu erkennen er unfähig war, weil die Verkennung seiner Sündhaftigkeit ihm das Leiden zugleich als ungerecht und als unnöthig erscheinen ließ. — Es ist Gott nicht gut also zu handeln, weil es den Ruhm seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit beeinträchtigt. עשק bezeichnet ungerechte Bedrückung. Das Object wird nicht ausgedrückt, weil zunächst die Handlung hervorgehoben werden soll. Es tritt erst in dem zweiten einen neuen Ansatz nehmenden Gliede hinzu. So ohne Object, in der Bedeutung Bedrückung üben, kommt עשק auch C. 40, 23 vor. הופיע hat die Bedeutung erglänzen, eigentlich helle machen. Gott erglänzt über dem Rathe der Bösen, wenn er sich ihren Unternehmungen günstig bezeigt. Er läßt die Sonne seines Angesichtes darüber strahlen. Daß הופיע so zu fassen ist, zeigen die Parallelstellen 5 Mos. 33, 2. Ps. 50, 2. Ps. 80, 2. Daß dieß letzte Glied ein Zustandssatz ist, so v. a.: während du u. s. w. zeigt das Folgende, V. 4—7, wo nur das erste Glied weiter erwogen wird. Der Gegensatz soll nur dazu dienen Gottes Verfahren in ein helleres Licht zu setzen. Die Bösen sind zwar auch das Werk der Hände Gottes, aber diese haben durch ihre eigene Schuld den Anspruch auf liebende Fürsorge verloren, den sie dadurch hatten. — In V. 4—7 die Begründung der in V. 1—3 ausgesprochenen Vorwürfe der Ungerechtigkeit gegen Gott, indem eine mögliche Rechtfertigung seines Verfahrens abgeschnitten wird. — Fleischesaugen, V. 4, sind kurzsichtige Menschenaugen. Du bist ja allwissend, sagt Hiob und siehst in die verborgensten Tiefen des Herzens, so daß du also der Verhängung der Leiden nicht bedarfst,

damit ans Licht komme und dir offenbar werde was dort verborgen ist. — Der Mensch ist kurzsichtig, sagt V. 5, weil kurz sein Leben, Gott ist allwissend, weil ewig. Nach Ewald u. A. soll der Sinn sein: Gott braucht nicht wie Menschen die Sache zu übereilen, da es für ihn immer noch Zeit ist, das Unrecht zu bestrafen, wenn es auch später an den Tag kommt. Allein für die erstere Erklärung spricht C. 8, 9. Danach kann der Sinn nur sein: bist du kurzlebig und daher kurzsichtig? Dann paßt der Vers auch nur nach der ersteren Erklärung in den Zusammenhang, die letztere zerstört den Gedankengang. — „Daß du nachforschest", V. 6: Menschen, wenn sie Jemanden im Verdacht eines Verbrechens haben, bedienen sich gewaltsamer Mittel um das Geständniß seiner Schuld von ihm zu erpressen. Das thun sie aber wegen ihrer kurzsichtigen Beschränktheit und durch diese mögen sie entschuldigt werden, wenn sie dieß Mittel bei einem Unschuldigen anwenden. Der Allwissende braucht das Leiden nicht deshalb wie eine Folter über den Menschen zu verhängen, um dadurch ihre Schuld oder Unschuld zu erfahren. Gesehen wird darauf, daß durch die Leiden Alles in der menschlichen Seele aufgerührt wird und das Verborgenste ans Licht kommt, Abgründe des Unglaubens, des Mißtrauens gegen Gott, der Empörung gegen ihn, der Eigenwilligkeit und Selbstsucht sich aufthun, von denen man vorher keine Ahndung hatte. Man kennt seine Angehörigen, man kennt sich selbst noch nicht, wenn man nicht sie und sich in schwerem langwierigem Leiden gesehen hat. Aber Gott, so scheint es, bedarf dieses Prüfungsmittels, dieser Inquisition durch Leiden nicht. Für den Allwissenden liegen von vorn herein die verborgensten und dem Menschen selbst unzugänglichsten Tiefen des Herzens offen. Hiob übersieht aber, daß das Leiden unter einen andern Gesichtspunkt fällt als den der bloßen Inquisition, daß es zur Läuterung dient, daß es zur Selbsterkenntniß, zur Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes, zur Erkenntniß der tiefen Sündenschäden, die auch bei dem Gerechten vorhanden sind, namentlich des Hochmuthes, und zu einer neuen Stufe des Lebens in Gott führen soll. „Meine Missethat", nicht die ich begangen habe, sondern die ich begangen haben soll oder könnte. — „Ueber deinem Wissen",

V. 7, ungeachtet desselben, da du doch weißt, C. 16, 17. Das Suchen und Forschen kommt zu dem Wissen hinzu, wodurch es billig ausgeschlossen werden sollte. Gott bedarf, anders wie die Menschen, keiner Experimente um zu sehen, wie es mit dem Menschen steht. Im zweiten Gliede wird noch ein Umstand hinzugefügt, der Gottes Verfahren in ein ungünstigeres Licht stellen soll. Die unnöthige und zwecklose Härte gegen einen Unschuldigen erscheint um so verwerflicher, wenn dieser ganz hülflos und ohnmächtig ist. Es ist empörend, wenn die Allmacht mit der Ohnmacht ihr Spiel treiben will. Zu solchen trostlosen Resultaten wird man hingedrängt, wenn man wie Hiob in sich wie in einen goldnen Kelch hinein sieht. Verkennt man in schwerem Leiden das eigne Dunkel, so muß der Vater des Lichtes sich in Finsterniß verwandeln.

C. 10, 8—15.

Hiob sucht hier nachzuweisen, daß die schweren Leiden im Widerspruche stehen mit dem daß und dem wie seiner Erschaffung. Er beklagt sich, daß er vergebens das Unterpfand der göttlichen Gnade in seiner Erschaffung erhalten, ferner, daß er von demselben Gotte, der ihm ein so vergängliches Leben verliehen, so behandelt werde, als ob er ewig leben werde. Er hält ihm, den ersteren Gedanken weiter ausführend vor, daß er, was er bisher für eine wirkliche Wohlthat gehalten, Gottes Gnade in den Anfängen seines Daseins und in der Erhaltung desselben, jetzt als eine bloße Scheinwohlthat erkennen müsse, da ja Gott, der stets im Anfange das Ende vor Augen hat, damals bereits den Vorsatz gehabt haben müsse, ihn zum Gegenstande seiner Anfeindungen zu machen, ihn nur geschaffen habe um einen Gegenstand für seine Quälereien zu haben. Hiob hatte in V. 3 gesagt: „du verachtest die Arbeit deiner Hände." Diesen Satz macht er hier zum Gegenstande einer weiteren Ausführung.

V. 8. Deine Hände haben mich gepeinigt und dabei gemacht, allzumal und um und um und du vernichtest mich. V. 9. Ge-

denke, daß wie Thon du mich gemacht haſt, und zum Staube wirſt du mich zurückführen. V. 10. Gießeſt du nicht wie Milch mich aus, und wie Käſe läſſeſt du mich gerinnen? V. 11. Mit Haut und Fleiſch bekleideſt du mich, und mit Knochen und Sehnen verzäuneſt du mich. V. 12. Leben und Huld gewährteſt du mir, und deine Obhut bewahrte meinen Odem. V. 13. Und ſolches verbargſt du in deinem Herzen, ich weiß, daß dieß bei dir: V. 14. Wenn ich ſündige, ſo bewachſt du mich, und von meiner Miſſethat ſprichſt du mich nicht los. V. 15. Wenn ich böſe bin wehe mir, und bin ich gerecht, ſo darf ich mein Haupt nicht erheben, ſatt der Schmach und ſchauend mein Elend.

עצב in V. 8 wird gewöhnlich in der Bedeutung bilden genommen: deine Hände haben mich gebildet und gemacht. Aber das Verbum heißt in Pi. nur kränken, betrüben, Schmerzen verurſachen und dieſe Bedeutung hier zu verlaſſen iſt um ſo weniger Grund, da dem Verbum in dieſem Sinne das: du vernichteſt mich entſpricht. Das Fut. mit Vav conv. וישחתני darf nicht dazu verleiten, da es unmöglich iſt für dieſe Form überall die Bedeutung der Zeit und Sinnfolge feſtzuhalten, da ſie oft in abgeſchwächter Bedeutung ſteht und auch nach der andern Erklärung ſo genommen werden muß, indem in dem Verhältniß des Machens zum Bilden ein Fortſchritt nicht wahrnehmbar iſt. Ganz analog iſt z. B. 1 Moſ. 41, 56, wo es nach erzähltem Getreideverkaufe heißt ויחזק, da der Hunger ſtark war. Hiob abſtrahirt von der Zeitfolge und faßt nur das Nebeneinander des Unverträglichen ins Auge. Nach dem: alleſammt und um und um — iſt: ſie haben mich gemacht — zu ergänzen. Es weiſt darauf hin, daß Gottes bildende Thätigkeit ſich auf alle Theile des Organismus bezieht. Je größer die Sorgfalt des Schaffens, deſto ſtärker auch die Bürgſchaft für die Erhaltung. Den Sinn gibt ſchon Gregor d. Gr. ganz richtig an: cur tanta vilitate despicis, quem tanta dignitate condidisti? Daß Gott den Menſchen ins Daſein ruft und ihn mit allen natürlichen Gaben freigebig ausrüſtet, iſt ein Unterpfand ſeiner Gnade, das nur durch eigene Schuld des Menſchen verloren gehen ſollte. Daß es ihm ohne ſeine Schuld verloren gegangen ſei, darüber beklagt ſich Hiob. Daß er ſich ſelbſt von aller Schuld

freisprach, war der erste error in calculo. Der zweite war, daß er die Gnade Gottes in der Verhängung der Leiden verkannte und dieselben nur aus dem Principe des Zornes ableitete. Der dritte, daß er glaubte völligem und rettungslosen Verderben preisgegeben zu sein und an seiner Wiederherstellung verzweifelte. — In V. 9 weist Hiob darauf hin, daß die Art und Weise der Erschaffung des Menschen demselben noch besonderen Anspruch auf Schonung gibt. Mit seinem schwachen, vergänglichen Geschöpfe sollte Gott Mitleid haben. Diese Auffassung ist die gangbare. Man könnte aber auch mit Ewald und A. den Vers, wie den vorigen, einfach auf den Widerspruch der schöpferischen und vernichtenden Thätigkeit Gottes beziehen: „vernichtet wohl der Töpfer sein eigenes Werk? Und doch handelst du so. Denn du, der du mich bereitet, vernichtest mich auch." Dann erhält man allerdings einen einfacheren Gedankengang. Zuerst in V. 8. 9 der Widerspruch in Gottes Verfahren, der Gegensatz der schaffenden und vernichtenden Thätigkeit im Allgemeinen. Dann in V. 11. 12 die weitere Ausführung der schaffenden Thätigkeit, in V. 13 f. der vernichtenden. Nach der ersteren Auffassung dagegen würde der Vers einen Nebengedanken enthalten. Doch ist auf der andern Seite dieser Gedanke in dem Buche sehr häufig. Der Thon, das vile lutum, kehrt auch in C. 33, 6 als Bild der menschlichen Unwürdigkeit wieder, vgl. „die Bewohner der Lehmhütten" in C. 4, 19 und Jer. 18, 6. Und das „du führest mich zum Staube zurück" bezieht sich zu deutlich nicht auf Hiobs specielles Leiden, sondern auf das allgemeine menschliche Loos, zumal wenn die Grundstellen der Genesis ins Auge gefaßt werden, C. 2, 7. 3, 19. Endlich läßt sich nicht verkennen, daß der Nebengedanke in naher Beziehung zu dem Hauptgedanken steht. Daß Gott den Menschen, den er so hinfällig und vergänglich geschaffen hat, mit so schweren Leiden heimsucht, läßt den Widerspruch zwischen seiner Schöpfungsgnade und seinen jetzigen Anfeindungen in um so grellerem Lichte erscheinen. Wie wenig kann der arme Mensch aushalten, und wie gering ist der Spielraum, welcher der Entfaltung der göttlichen Gnade gegeben ist. Wie bald schwindet die Möglichkeit des Wiedergutmachens, der Gewährung eines Er-

satzes! „Wie Thon", also daß ich dem Thone gleich bin oder so gering und zerbrechlich, wie ein Gefäß, das aus Thon gebildet wird. — Nach V. 10 f. sieht Hiob nicht sowohl auf die erste Erschaffung des Menschen, als vielmehr auf seine individuelle Entstehung, die aber nur ein Nachbild jener ersteren ist. — Mit V. 10 beginnt die Ausführung des in V. 8 im Allgemeinen aufgestellten Widerspruches zwischen Gottes Schöpfungsgnade und seiner gegenwärtigen Zerstörung. V. 10 und 11 beziehen sich auf die Bildung im Mutterleibe. Die Fut. in diesen Verbis sind aus lebendiger Vergegenwärtigung zu erklären, deren Zweck ist das Entgegengesetzte unmittelbar an einander zu rücken und dadurch den Widerspruch um so schreiender zu machen, wie ja auch in V. 8 schon aus gleichem Grunde von der zeitlichen Verschiedenheit der zerstörenden und der bildenden Thätigkeit Gottes abgesehen wurde. Das Gerinnen bezeichnet die Verdichtung zu einzelnen Theilen des menschlichen Organismus. — Haut und Fleisch als die äußeren Theile werden in V. 11 mit einem Kleide verglichen. תשככני ist Pil. von שוך. Dieß hat nie die von den meisten neueren Auslegern hier ihm beigelegte Bedeutung weben, so daß Ps. 139, 15 zu vgl. wäre: „da ich gewoben ward in den Tiefen der Erde" — da steht רקמתי —, auch nicht bedecken, immer auch in unserem Buche, die Bedeutung umzäunen, vgl. C. 1, 8, wo Kal in der Bedeutung vorkommt, C. 38, 8, wo Hiphil. Knochen und Sehnen sind dem ohne sie haltungslosen Körper eine Art von Zaun oder Einfriedigung. Er erhält dadurch Sicherheit und festes Bestehen. Von der Stärke haben die Knochen im Hebr. den Namen. — Die Huld in V. 12 ist das Leben selbst. Die Ausdehnung der Huld auf alle andere Wohlthaten, praeter vitam innumera beneficia alia, widerspricht dem Context und Parallelismus, und wird auch schon dadurch ausgeschlossen, daß ופקדתך eigentlich nur zu חסד paßt und mit חיים nur verbunden werden kann, wenn dieß sachlich mit חסד identisch ist, s. v. a. die Huld des Lebens hast du mir erzeigt. Derselbe Gedanke wird von Lactantius de opificio Dei C. 19 so ausgedrückt: „Gottes Werke sind die Empfängniß, die Bildung des Leibes und die Einhauchung der Seele, die unverletzte Geburt und was ferner zur

Erhaltung des Menschen dient; sein Geschenk ist, daß wir athmen, daß wir leben, daß wir kräftig sind." Auf Gottes Gnade in den Anfängen des Daseins gründet Ps. 22, 10. 11 die Bitte um Errettung aus großer Noth und Lebensgefahr. Möglich, daß auch hier wie dort neben der individuellen die nationale Beziehung stattfindet. Gottes in den ersten Anfängen seines Daseins bewiesene Gnade hält Israel nicht selten dem Herrn vor, wenn es sich in schwerem Vernichtung drohenden Leiden befindet. — Es ist wohl zu beachten, welchen Fonds von Gotteserkenntniß Hiob noch besitzt, auch da er sich völlig von Gott abgewandt zu haben scheint. Wer so von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß jeder Odemzug Gott angehört, bei dem muß der Glaube zu seiner Zeit durch alle Versuchungen und Finsternisse hindurchdringen. — In V. 13 f. der Contrast, in dem Gottes jetziges Verfahren gegen Hiob gegen die in den Anfängen seines Daseins erhaltenen Wohlthaten steht. Nichts ist mehr geeignet an der Menschheit irre zu machen, als wenn man entdeckt, daß derjenige, den man als seinen Wohlthäter zu lieben und zu ehren gewohnt war, die Wohlthat nur als Mittel zu dem Zwecke die schwärzeste Bosheit auszuüben gebraucht hat. Eine ähnliche Erfahrung meint Hiob jetzt in Bezug auf Gott gemacht zu haben. Wie muß sich da nicht für ihn der Quell alles Trostes in einen Giftbrunnen verwandeln. Der Dreizahl von Versen, in denen die Liebe Gottes geschildert ward, tritt eine gleiche Anzahl von Versen gegenüber, welche seine Härte darlegen. אלה und זאת beziehen sich auf das im Folgenden Anzuführende, dasjenige, was ich jetzt leider erfahren muß. „Verbargst du im Herzen": im Aeußeren so unendliche Liebe und im Hinterhalte ein so furchtbarer Haß. „Ich weiß", ich habe es ersehen aus der Art, wie du mich jetzt behandelt hast. „Daß dieses bei dir war", du dieses vorhattest. — Das ו in ושמרתני V. 14 ist das Vav der Folge: so bewachest du mich. Keine Sünde wird von dir gnädig übersehen, jede machst du zum Gegenstande deiner Aufmerksamkeit um sie strenge zu bestrafen. Den gehässigen Sinn erhält שמר nur durch den Zusammenhang und Parallelismus. Näher liegt an sich der gute. Auf diesen wird ironisch angespielt. — Das erste Glied von V. 15 nimmt den Gedanken von

V. 14 wieder auf, um ihn in den Gegensatz gegen das zweite Glied zu stellen: wenn ich böse bin, sage ich. Der Gegensatz, den Ewald und A. zwischen חטאתי und רשעתי behaupten, ist nicht bestimmt genug indicirt, da חטא die Sünde in ihrem ganzen Umfange bedeutet und alles Sündigen als ein Bösesein betrachtet werden kann, wie ja רשע hier den allgemeinen Gegensatz gegen צדק bildet. Grausame Härte ist es schon, meint Hiob, wenn Gott dem schwachen Werke seiner Hände die Sünde so hoch anrechnen will, wobei nicht an ein Lasterleben zu denken ist, sondern nur an einzelne Fehltritte, aber wenn er, wie es hier der Fall, sogar gegen einen Gerechten wüthet, so muß man ganz an ihm irre werden. צדקתי steht hypothetisch, wie das vorhergehende אם zeigt. Das Erheben des Hauptes ist Bezeichnung der Freudigkeit und des heiteren Muthes: „Gesättigt mit Schmach", insofern Hiobs Leiden von Allen als Strafe für begangne Verbrechen betrachtet wurden und alle ihn deshalb verabscheuten. „Ein Zuschauer meines Elendes", mein Elend ist gleichsam ein Schauspiel, in dem ich handelnde Person und Zuschauer bin.

C. 10, 16—22.

Hiob schildert in den ersten vier Versen sein unerträgliches Leiden und gründet darauf in den drei letzten das Verlangen nach Erholung, in welches seine ganze Rede ausläuft.

V. 16. Und es steigt, gleich dem Löwen jagst du mich, und kehrest wieder, zeigst dich wunderbar an mir. V. 17. Du erneuerst deine Zeugen vor mir und mehrest deinen Unmuth bei mir, Wechseltruppen und Heerhaufen umgeben mich. V. 18. Und warum führtest du mich aus Mutterschoße, ich wäre verschieden und kein Auge sähe mich. V. 19. Als wäre ich nicht gewesen würde ich sein, vom Mutterschoße zum Grabe getragen. — V. 20. Sind nicht meiner Tage wenig? er stehe ab, nehme hinweg von mir, daß ich ein wenig mich erheitere. V. 21. Ehe ich gehe sonder Rückkehr, zum Lande der Finsterniß und des Todesdunkels. V. 22. Zum Lande der Dunkelheit, wie sonst keine, des

Todesdunkels und nicht der Ordnungen, und welches leuchtet wie Finsterniß.

Subject zu יגאה in V. 16 ist „mein Elend" am Ende von V. 15. Es steigt wie ein anschwellender Strom Ez. 47, 5, ein vom Sturm bewegtes Meer, vgl. C. 8, 11, wo גאה ebenfalls in der Bedeutung wachsen vorkommt. „Wie der Löwe jagst du mich": Gott, wenn er die Bösen hart bestraft, erscheint mehrfach unter dem Bilde des Löwen, der aus seinem Lager hervorbricht und Alles zerreißt was ihm begegnet, Hos. 5, 14. 13, 7. Jer. 25, 38. Dieß Löwenantlitz, das nur die Bösen schauen sollten, hat Gott dem gerechten Hiob zugewandt. Daß der Löwe als activ zu denken ist (Schlottmann: wie einen Löwen jagst du mich) zeigt schon der Name, eigentlich der Brüller: mit dem Brüllen geht das Zerreißen Hand in Hand, Am. 3, 4. „Du kehrest wieder, zeigst dich wunderbar": in תתפלא (das Hithp. nur hier) liegt eine furchtbare Ironie. Einen armen Menschen, sein eigenes Werk zu quälen, ein schönes Object für die Wunderkraft Gottes, dessen Wunder vielmehr Thaten der Liebe sein sollten und als solche in Ps. 31, 22. 40, 6 von David gepriesen werden, Stellen, die der Verfasser wie es scheint vor Augen hat und parodirt. Wunderbare Schläge kommen schon in 5 Mos. 28, 59 vor, aber sie treffen nur das abtrünnige Volk. Die verkürzte Form, תשב, steht in der Poesie nicht selten außerhalb des Optat. Da das erste Verbum nur eine Modification des zweiten ausdrückt, so eilt die Aussprache auf dieses fort. — Da nach der Meinung der Freunde jedes Leiden Strafe für eine begangne specielle Sünde war, eine Meinung in der auch Hiob insofern mit ihnen übereinstimmte, als die Sache sich eigentlich so verhalten sollte, so nennt er in V. 17 die neuen Plagen, die Gott über ihn verhängt, neue Zeugen, die ihn seiner Schuld überweisen sollten, vgl. C. 16, 8. Das abgekürzte Fut. Hiph. תרב von רבה steht in der Bedeutung des gewöhnlichen. Die kurze Form wird des Wohlklanges wegen gewählt. „Deinen Unmuth", die Beweise oder Aeußerungen deines Zornes. Daß der Unmuth nach seiner Verkörperung in den Erweisungen, den Leiden in Betracht kommt, zeigt das: du mehrest bei mir, nicht etwa: gegen mich. חליפות, eigentlich das Gewech-

selte, bedeutet im militärischen Sinne die ablösenden Truppen, vgl. C. 14, 14. Ps. 55, 20. Das Bild ist entnommen vom Kampfe, wo den ermüdeten Heerhaufen stets neue nachfolgen ihren Platz einnehmen und den Angriff erneuern. „Und Heer", ja ein ganzes Heer oder die zuletzt ein ganzes Heer bilden. Zu ergänzen ist das Verbum Substantivum. Die Leiden unter dem Bilde von Gott wider Hiob gesandter Kriegsschaaren auch in C. 19, 12. — Besser wäre es mir gewesen, sagt Hiob in V. 18. 19, wenn du mich nie hättest geboren werden lassen. Er wiederholt hier summarisch, was er ausführlicher in C. 3, 11 f. gesagt hatte. Er wiederholt die den Freunden anstößigen Sätze, nachdem er vermeintlich den Beweis ihrer Rechtmäßigkeit geführt hatte. Seine Augen sind gehalten, sonst würde er in den Leiden selbst den edelsten Zweck seines scheinbar zwecklosen Daseins erkannt haben. Wie ganz anders sah er selbst später das Leiden an, nachdem durch dasselbe die edle Frucht der Gerechtigkeit in ihm gezeitigt worden war. Uebrigens dienen auch diese beiden Verse dazu, die Unerträglichkeit von Hiobs Leiden ins Licht zu stellen, und führen also den Gedanken von V. 16. 17 fort. Wie weit muß es mit einem solchen gekommen sein, der sein Dasein verwünscht! — Auf die Klage Hiobs in V. 17—20 folgt in der Dreizahl des Abschnittes, V. 20—22 sein Wunsch, der der Sache nach auch eine Klage ist, da Hiob die Nichtgewährung voraussetzt. Er wünscht, daß Gott ihm vor seinem nahen Ende noch einige Erholung verstatte, klagt, daß diese Erholung ihm grausam entzogen werde. Für הַחְדֵּל, er Gott, stehe ab, von mir, ist die Randlesart וַחְדַל, so stehe ab, der Imperat. wie in C. 7, 16. Ebenso wollen im Folg. die Masorethen für יָשִׁית, das Fut. in Kal von שׁית = שׂוּם, die gewöhnliche Form wie öfter im Sinne des Optat. setzen וְשִׁית, den Imperat. mit ו. Die Masorethen haben bei ihren willkürlichen Aenderungen nicht bedacht, daß die Anrede an Gott gegen das Ende der Rede Hiobs immer mehr schwindet; sie kommt in den letzten vier Versen gar nicht mehr vor. Hiob verliert den Aufschwung, der zu der Anrede an Gott erforderlich ist. Hand in Hand damit geht, daß er ihn hier gar nicht einmal nennt: er stehe ab u. s. w. Bei: „er lege ab von mir" ist zu ergänzen

seine Hand, vgl. C. 13, 21, nicht שבטו, seinen Stab oder seine Zuchtruthe, welches zu ferne liegt. Die Hand auf jemanden legen ist Bezeichnung des Einflusses, der von ihm ausgeübt wird, C. 9, 33, sie von ihm hinwegnehmen bedeutet den Einfluß aufhören lassen. Man kann aber auch das Object allgemeiner fassen: was er auf mich gelegt hat. ואבליגה, so will ich erheitern, mein Angesicht, für: daß ich mich erheitere; vgl. C. 9, 27. — Die lange und bange Nacht, der Hiob entgegengeht, gäbe ihm doch wohl Anspruch auf Erfüllung seines vergeblichen Wunsches, V. 21. 22. Um das Grausen dieser Nacht zu schildern, in welche Licht nur dann fallen kann, wenn man sich erst in den diesseitigen Führungen Gottes zurecht gefunden, verwendet Hiob, was die Sprache an Ausdrücken für Finsterniß darbietet. ולא אשוב, und nicht werde ich zurückkehren, sonder Rückkehr, ist ein Zwischensatz, der eine nähere Bestimmung des אלך gibt, das mit אל u. s. w. zu verbinden ist. צפתה ist volltönende dichterische Form für צפה Finsterniß, ein seltnes Wort, außerdem nur Am. 4, 13. — כמו in V. 22 ist volle dichterische Form für כ. Dieß כ aber ist das sogenannte Kaph veritatis, dasjenige, welches das Einzelne mit der Idee vergleicht und als ihr vollkommen entsprechend bezeichnet, vgl. ὡς Joh. 1, 14 und Neh. 7, 2: „er war wie ein treuer Mann", der Idee eines solchen entsprechend. So ist hier Dunkel wie Finsterniß, ein Dunkel, wie es nur irgend eine Finsterniß gibt, das allerdichteste Dunkel. Nach Ewald und A. soll אפל an sich einen stärkeren Grad von Dunkel bezeichnen: Dunkel wie Mitternacht. Allein es fehlt dafür an jedem Beweise. In C. 30, 26 erscheint אפל als einfacher Gegensatz des Lichtes und auch Jes. 29, 18. Am. 5, 20 führen auf die allgemeine Bedeutung des Dunkels. „Und nicht der Ordnungen": in dem Scheol ist keine Mannigfaltigkeit der Existenzweisen, keine Geschiedenheit der Verhältnisse, vgl. C. 3, 17—19, wonach in dem Scheol alle Unterschiede aufhören, die auf dieser Erde bestehen. Alles befindet sich in einem regellosen chaotischen Zustande, einer trüben Confusion, im Einklange mit der dort herrschenden Lichtlosigkeit, die keine bestimmten Gestaltungen hervortreten läßt. Das Verbum ותפע bezieht sich auf das Femininum ארץ: es leuchtet wie Finsterniß,

all sein Licht ist nur Finsterniß, im Vergleiche mit dem Lichte, das auf der Oberwelt ist; im Scheol ist, wenn es am hellsten ist, nur trübe Dämmerung. Wie dunkel muß dann erst die Nacht dort sein!

C. 11.

Das Herz der Rede Zophars ist die Hinweisung auf die göttliche Weisheit, welche die Geschicke von einem höheren als menschlichen Standpuncte aus ordne, auch da ihren ewigen Gesetzen folge, wo der arme Mensch nichts als Verwirrung erblicke, auch da Schuld entdecke, wo das kurzsichtige Menschenauge nichts als Tugend gewahre. Dieser Kern ist in V. 1—11 enthalten. Der zweite Theil, in dem Zophar Hiob die Wiederkehr des Heils ins Auge stellt, wenn er sich bessern wolle, lenkt in das gewöhnliche Geleise ein.

V. 1—11.

V. 1. Und es antwortete Zophar aus Naama und sprach: V. 2. Soll der Worte Fülle nicht beantwortet werden, oder soll der Mann der Lippen Recht behalten? V. 3. Sollen zu deinen eitlen Reden Männer schweigen, und sollst du höhnen ohne daß jemand dich beschäme? V. 4. Und du sprichst: lauter ist deine Lehre, und rein bin ich in deinen Augen. V. 5. Aber möchte doch nur Gott reden, und öffnen seine Lippen mit dir. V. 6. Und anzeigen dir die Geheimnisse der Weisheit überschwenglich an Einsicht, und erkenne, daß Gott dir borgt von deiner Missethat. — V. 7. Kannst du die Erforschung Gottes finden, oder die Vollkommenheit des Allmächtigen erreichen? V. 8. Himmelhoch, was kannst du thun, tiefer als die Hölle, was kannst du wissen? V. 9. Länger als die Erde nach ihrem Maaße, und weiter als das Meer. V. 10. Wenn er einbricht und einschließt und eine Versammlung beruft, wer will ihn zurücktreiben? V. 11. Denn er kennt die Männer des Truges, und siehet Bosheit ohne zu merken darauf.

Durch ihr Schweigen würden Hiobs Freunde Grund zu der Vermuthung geben, daß sie, durch seine Gründe überzeugt, seine

Sache für gerecht hielten. Das gibt Zophar in V. 2 als Grund seines Auftretens an, wie das יענה im Verhältnisse zu dem וימן in V. 1 zeigt. Ein Mann der Lippen ist ein solcher, bei dem die Lippen im Gegensatze gegen das Herz, den Sitz der tiefern Einsicht, C. 12, 3, die Hauptsache sind, ein Schwätzer. — In Uebereinstimmung mit V. 2 ist auch V. 3 fragend aufzufassen. Man darf nicht übersetzen: sollen deine eitlen Reden Männer zum Schweigen bringen; denn החריש hat stets und auch in unserm Buche mehrfach die Bedeutung schweigen, nicht schweigen machen. Der Accusativ בדיך bezeichnet die Sphäre, auf welche sich das Schweigen bezieht. Das Höhnen ist auf Gott sowohl, wie auf seine eingebildeten Vertreter zu beziehen, deren Sache nach ihrer Meinung mit der seinigen identisch war. — Zophar hebt in V. 4 die Behauptung hervor, die ihm in Hiobs Reden besonders anstößig gewesen war, die Quintessenz seiner „eitlen Reden". Als das eigentliche punctum saliens in den Reden Hiobs bezeichnet er mit vollem Rechte die Behauptung seiner Gerechtigkeit. Er gibt kein wörtliches Citat aus den Reden Hiobs, sondern will nur den sachlichen Gehalt derselben angeben. Diesen gibt er treu wieder. Noch in C. 9, 21 hatte Hiob sich ohne Weiteres für „unsträflich" erklärt. Zwar gibt Hiob mehrfach zu, daß er nicht frei sei von allen Mängeln und Schwachheiten, die der Menschennatur ankleben, doch ist ihm das nur ein verschwindendes Moment und ganz ohne Bedeutung für das vorliegende Problem: das schwere auf ihm lastende Leiden kann nicht im mindesten dazu in Beziehung gesetzt und daraus gerechtfertigt werden. לקח, zuerst 5 Mos. 32, 2, dann mehrfach in den Proverbien, ferner Jes. 29, 24, bedeutet ursprünglich die Lehre passivisch, acceptio, dann aber auch die Lehre activisch, Prov. 7, 21, wo „die Fülle der Lehre" zu dem buhlerischen Weibe sehr gut paßt, da diese keine andere als die Weisheit dieser Welt. Hiobs Lehre war die Behauptung seiner Unschuld. War diese rein, so war auch er selbst rein, rein auch in den Augen des allsehenden Gottes. Hiobs spätere Reden waren nur eine Vertheidigung seiner ersten in C. 3, worin jene Behauptung, jene „Lehre" schon zu Grunde lag. Es ist sehr bezeichnend, daß von einer Lehre die Rede ist. Hiobs Behauptung

seiner Unschuld trug einen sehr festen Character. Es war nicht ein wechselndes Gefühl, sondern es war eine ausgebildete Doctrin, in der er sich beständig gleich bleibt. Seine Gerechtigkeit hatte für ihn die Bedeutung eines Dogma, ja es war in seiner Dogmatik ein Fundamentalsatz, dessen Durchführung er die Lehre von Gott unbedenklich zum Opfer brachte. — Hiob hatte in C. 9, 32—34 den Wunsch ausgesprochen, Mann gegen Mann seine Sache gegen Gott vertheidigen zu können, zugleich aber wieder diesem Wunsche entsagt, weil er voraussehe, daß Gott ihn, wenn es zu einer solchen Verhandlung käme, durch seine Allmacht erdrücken würde. Den Wunsch, daß Gott mit dir reden möge, sagt Zophar in V. 5. 6, theile auch ich — wie denn alle Parteien in unserem Buche die Erscheinung Gottes provociren — aber nicht, wie du meinst seine Allmacht, sondern seine Weisheit würde dir gefährlich werden. Vor ihr würde deine eingebildete Weisheit, die du vor Menschen so trotzig behauptest und mit der du so kühn über Gottes Rathschlüsse abgesprochen, in ihr Nichts zusammensinken. Du würdest von ihr überführt, deine Schuld und Gottes Gerechtigkeit, und damit den dir verborgnen Rathschluß in Bezug auf das Leiden erkennen. „Wer wird geben Gott reden", quis dabit deum loqui für: wer wird geben, daß Gott redet. Die Verbindung des מי יתן mit dem Infinitiv findet sich ebenso in 2 Mos. 16, 3: „wer gäbe unser Sterben durch die Hand des Herrn in Aegypten." Eloa wird vorangestellt, weil darauf der Nachdruck ruht. Im zweiten Gliede wird מי יתן mit dem Fut. verbunden: wer wird geben er öffnet — für: daß er öffnet. Ebenso z. B. C. 13, 5. 14, 13. Dem Sinne nach drückt מי יתן bloß das: möchte — aus, aber in der Construction folgt es hier, wie immer in unserm Buche, ganz seiner ursprünglichen Bedeutung. — Die Verborgenheiten der Weisheit, V. 6, seine dem Menschen schwer ergründliche Weisheit in der Regierung der Welt und besonders in der Vertheilung von Glück und Unglück. „Ueberschwenglich an Einsicht", wörtlich: denn Doppeltes in Bezug auf die Einsicht, sind sie, Gottes verborgne Weisheit ist größer als die halbe, oberflächliche Erkenntniß, mit der du dich so sehr brüstest. ודע, der Imperativ: und erkenne, statt des Fut.: und erkennen würdest du, oder so würdest

du erkennen, erklärt sich daraus, daß Zophar in der Lebhaftigkeit des Affectes dasjenige von Hiob verlangt, was er nicht anders als thun könnte, wenn Gott sich ihm kundgäbe. Der Imperativ weist hin auf die zwingende Gewalt, welche die Offenbarung Gottes auf ihn ausüben würde. נשה in Kal. leihen von jemandem, in Hiph. den Anderen leihen machen, borgen. „Von deiner Missethat", einen Theil derselben. Das Vergehen wird mit einer Schuld verglichen. Gott creditirt einen Theil derselben, wenn die Strafe dem Vergehen nicht angemessen ist, hinter demselben zurückbleibt. So schon die Vulg.: quod multo minora exigaris quam meretur iniquitas tua. Andere leiten ישה von נשה in der Bedeutung: vergessen — ab dessen Hiph. in C. 39, 17 in der Bedeutung vergessen machen vorkommt. Allein das Vergessenmachen ist hier nicht recht passend und von einem Vergessen konnten die Freunde kaum reden, das paßt nicht zu ihrer ganzen Theorie, die nur den Aufschub der verdienten Strafe zuläßt, in Abwartung der Vergebung ermöglichenden Buße. — In V. 2—6 nach der Einleitung und nach der Aufstellung der zu widerlegenden Behauptung Hiobs der Grundgedanke, der zu Hiobs Widerlegung dienen soll, Gottes Weisheit, in dem zweiten Theile des Abschnittes die Ausführung. Gottes Weisheit ist dem Menschen unerforschlich und unzugänglich, unendlich über sein Bereich erhaben. Und du willst es wagen ihn zu meistern, ihm vorzuwerfen, daß er in der Bestimmung der Menschenschicksale ungerecht verfahre? Solltest du nicht, wenn du selbst keine Schuld bei dir finden kannst, erkennen, daß die allwissende Weisheit Gottes Vieles sieht und erwägt, was uns völlig verborgen und unbeachtet bleibt? oft Schuld erblickt, wo das trübe und stumpfe Menschenauge nur Gerechtigkeit? Oft ein unverzeihliches Vergehen, wo der Mensch, an der Oberfläche haftend, nur ein leichtes Versehen annimmt? Was Zophar hier ausführt, wird schon von Moses angedeutet in Ps. 90, 8: „unsere Missethaten stellest du vor dich, unsere unerkannte Sünde vor die Leuchte deines Angesichtes." Danach hat die Sünde selbst für den Gläubigen noch viele dunkle Partien, so daß er auch da, wo er sich keiner Schuld bewußt ist, nicht sicher sein kann, von Schuld frei zu sein, sondern den Richterspruch Gottes abwarten muß, der in die ver-

borgenſten Tiefen eindringt, vgl. Pſ. 19, 13. 1 Cor. 4, 4. 5. Zophar hat ganz recht, Hiob, der verwegen über Gottes Rathſchlüſſe aburtheilte, auf ſeine unergründliche Weisheit zu verweiſen. Allein er hätte ſelbſt zuerſt dieſe Ermahnung beherzigen ſollen. Dann würde er nicht ſogleich mit dem Urtheile über Gottes Verfahren in der Vertheilung von Glück und Unglück fertig geworden ſein, nicht ſo ſchnell damit, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Schuld in ſeinem Sinne als unzertrennlich verbunden zu ſetzen. Dennoch liegt ſeiner Rede eine tiefe Wahrheit zu Grunde und der Irrthum beſteht nur in der Anwendung und den Hintergedanken. Sich in die göttliche Weisheit zu vertiefen, das iſt ein treffliches Heilmittel gegen die Verzweiflung, wenn jemand in ſchweren Leiden durch den Gedanken angefochten wird, daß Gott ihm zuviel thue, freilich nur ein proviſoriſches, der Menſch ſoll danach ringen, daß er mehr und mehr zum eignen Verſtändniß ſeiner Leiden gelangt, wie das bei Hiob ſpäter unter Elihus Beihülfe eintritt. Für dieß Ringen aber iſt der feſte Blick auf die göttliche Weisheit ein trefflicher Ausgangspunct. Hält man ſie feſt, ſo wird es leichter werden zu einer tieferen Sündenerkenntniß zu gelangen. Durch die tiefen Wahrheiten, die überall den Reden der Freunde zu Grunde liegen, wird Hiobs Gemüth aufgeweicht und vorbereitet, wenn auch dieſe Wahrheiten, wegen der ihnen zur Seite gehenden Irrthümer für ihn nicht eigentlich erlöſende Bedeutung gewinnen können. Enthielten die Reden der Freunde leeres Stroh, ſo könnten ſie unmöglich ſich in einem kanoniſchen Buche ſo breit machen. — Die Erforſchung Gottes, V. 7, iſt das was Gott erforſcht, der Umfang ſeiner Kenntniſſe und Einſichten, wie in C. 8, 8 die Erforſchung der Väter dasjenige iſt, was die Väter erforſcht haben. Die Vollkommenheit Gottes erhält durch den Zuſammenhang ihre nähere Beſtimmtheit, ſie bezieht ſich ſpeciell auf ſeine Allwiſſenheit und Weisheit. — „Höhen des Himmels", V. 8, bewundernder Ausruf, bei dem nichts grammatiſch ergänzt werden darf. Der Parallelismus zeigt, daß von der göttlichen Vollkommenheit die Rede iſt, ſ. v. a. ſie iſt himmelhoch, auf die ſich das Femininum עמקה bezieht. Delitzſch, der in der Beſtimmung der Bedeutung von תכלית V. 7 das Richtige verfehlt

hat, sieht sich dadurch genöthigt bei unserm Verse auf die Weisheit in V. 6 zurückzugehen, was offenbar nicht angeht, da עמקה nur auf das nächste Femininum gehen kann. „Was kannst du thun", um zu ihr zu gelangen oder um dich mit ihr *messen* zu können. „Was kannst du erkennen", wie kannst du sie erforschen und ihr folgen in alle nur ihr zugänglichen Tiefen, vgl. Röm. 11, 33 und die *βάθη τοῦ θεοῦ* in 1 Cor. 2, 10. — „Länger als die Erde ist sie nach ihrem Maaße", V. 9: ארכה ist auf תכלית zu beziehen, die Vollkommenheit d. h. nach dem Zusammenhange die vollkommene *Weisheit* Gottes. Auf מדה kann es nicht bezogen werden. Denn מִדָּה für מַדָּה ist Mascul. von מַד Ausdehnung, dessen Plural מִדִּים Jerem. 13, 25 vorkommt. In C. 28, 25 findet sich dafür die Feminalform מִדָּה. Der Masculinarform מד hier entspricht ממד in C. 38, 5. מִדָּה ist Accusativ, wie er bei Maaßbestimmungen zu stehen pflegt. רחבה ist Femininum des Adjectiv. רחב. — Wenn der allein weise unendlich vollkommene Gott, sagt Zophar in V. 10, jemanden der Strafe übergibt, wer will es dann wohl wagen ihn zurückzutreiben? Dieß hatte Hiob gethan, indem er behauptet hatte unverdient zu leiden. Wie thöricht das sei, sucht ihm Zophar aus dem Wesen Gottes zu erweisen. Bedächte er recht Gottes *Weisheit*, so würde er nicht so ohne Weiteres daraus, daß er sich nichts *bewußt* ist, schließen, daß er gerechtfertigt sei. Erst in diesem und dem den Gedanken abschließenden folgenden Verse tritt es recht deutlich hervor, in welcher Beziehung Zophar die göttliche Weisheit gegen Hiob geltend macht, insofern nämlich, *als Gott vermöge derselben in die Tiefen des menschlichen Herzens und Lebens eindringt, welche dem Menschen selbst durchaus unzugänglich und verborgen sind*, als er bei seinem Urtheile vollständig alle Facta und Data beherrscht, während dem Menschen nur ein geringer Theil derselben zugänglich ist. Wer die Weisheit des Schöpfers der Welt recht beherzigt, dem wird der Gedanke völlig vergehen sich mit ihm messen zu wollen in der Erkenntniß der Dinge, der Menschen, seiner selbst. „Wenn er einherfährt", feindlich einbricht, denselben Ausdruck hatte Hiob gebraucht C. 9, 11. „Und einschließt", ins Gefängniß wirft. „Und

eine Versammlung beruft": es bezieht sich dieß auf die Sitte gerichtliche Handlungen vor versammeltem Volke vorzunehmen, 1 Kön. 21, 9. Der gerichtlichen Versammlung entspricht hier das Publicum, vor dem der Leidende durch das Leiden factisch angeklagt wird, vgl. C. 34, 26. „Wer wird ihn dann zurücktreiben": nie wird es dem Angeklagten, wie dieß gegen einen irdischen Ankläger so oft geschieht, gelingen seine Unschuld darzuthun. Der Grund wird im folgenden Verse angegeben. Er beruht in Gottes allwissender Weisheit. — Männer des Truges, V. 11, sind solche, welche Rechtschaffenheit heucheln. Für einen solchen Mann des Truges mußte Zophar auch Hiob halten, bei dem die Außenseite nichts als Gottesfurcht und Gerechtigkeit darbot. „Er siehet Bosheit ohne zu merken darauf", ohne daß er nöthig hätte vorher eine genaue Untersuchung anzustellen. Vor seinem Blicke liegt von vornherein alles offen. Mit dem Thun des Menschen ist zugleich auch sein Wissen gegeben. Die Bosheit setzt Zophar auch in Hiob. Eine Gedankenparallele ist C. 34, 23. 24: denn nicht auf einen Mann achtet er ferner, daß er gehen könnte mit Gott ins Gericht. Er zermalmt Starke ohne Erforschung.

C. 11, 12—20.

Statt zu murren und zu rechten bekehre sich Hiob, dann wird er zum Heile zurückgelangen.

V. 12. Und ein hohler Mann sollte ein Herz gewinnen, und ein Waldesel-Füllen als Mensch geboren werden. V. 13. Wenn du nur bereitest dein Herz, und zu ihm ausbreitest deine Hände! V. 14. Wenn Bosheit in deiner Hand, entferne sie, und nicht laß wohnen in deinen Zelten Unrecht. — V. 15. Denn dann wirst du dein Antlitz erheben ohne Fehl, und bist fest und darfst dich nicht fürchten. V. 16. Denn du wirst des Leides vergessen, gleich Wassern, die verronnen, gedenkest du sein. V. 17. Und heller als der Mittag erhebt sich das Leben, schwing dich auf, wie der Morgen wirst du sein. — V. 18. Und du vertraust, denn du hast Hoffnung, und du hast einen Graben gezogen und wirst sicher wohnen. V. 19. Und du lagerst dich und ist nicht der aufscheuche,

und es erweichen dein Antlitz viele. V. 20. Aber die Augen der Bösen verzehren sich und die Zuflucht entschwindet ihnen und ihre Hoffnung ist, daß sie die Seele aushauchen.

In der ersten Dreizahl der Verse die Ermahnung, in der zweiten das Glück, in der dritten die Sicherheit.

Bedeutsam ist in V. 12 die Paronomasie zwischen נבוב hohl, und ילבב, ein Denominativ von לב, Herz. Sie weist darauf hin, was nach Zophars Meinung bei Hiob an der Stelle sitzen sollte, wo es bei ihm hohl ist, das Herz, der Sitz aller edlen Empfindungen und tieferen Einsichten. In Beziehung hierauf sagt Hiob in C. 12, 3: „auch ich habe ein Herz wie ihr". Zophar hatte Hiob schon in V. 2 für einen „Mann der Lippen" erklärt, einen Schwätzer, Raisonneur und Freund der Hirngespinnste. Die beiden im Stat. absol. neben einander stehenden Wörter עיר und פרא bilden eine Art von Nom. compos.: ein Waldesel-Füllen, ähnlich wie פרא אדם, ein Waldesel-Mensch in 1 Mos. 16, 12. Der Waldesel, besonders der junge, ist Bild eines unbändigen zuchtlosen Menschen, vgl. außer 1 Mos. 16, 12, wo Ismael so charakterisirt wird, Hos. 8, 9 und hier C. 39, 5. אדם als Mensch, zu einem Menschen, Coccejus: qui natus est onager fiat homo per novam nativitatem, wobei nur das: qui natus est mehr in den Ausspruch hineinträgt als darin liegt. Das Individuum kann auch durch seine persönliche Schuld zu einem Waldesel entartet sein, so daß seine Aufgabe nur die ist, den Stand wieder zu gewinnen, den es früher bereits einnahm. So sieht Zophar wohl Hiobs Stellung an. Wir haben hier die erste Stelle der Schrift, die von einer Wiedergeburt redet. — In V. 13 findet eine Aposiopese statt: wenn du nur u. s. w.: so wird es dir gut gehen, so wirst du eine ganz andere Frucht erhalten, wie jetzt von deinem Murren und Rechten. Vgl. die ganz ähnlichen Aposiopesen in C. 8, 4—6. Nach der gangbaren Annahme sollen V. 13. 14 den Vordersatz enthalten, V. 15 den Nachsatz. Allein letzterer kann nicht mit כי beginnen. Auch hat der folgende Vers gar nicht die Form eines Vordersatzes und offenbar gezwungen ist es, ihn mit Ewald und Schlottmann in eine reine Parenthese zu verwandeln. Nach der Analogie des vorigen und des folgenden Ver-

ſes trägt der Vers der Sache nach ermahnenden Character: bereite dein Herz. הכין לב heißt nicht das Herz richten, ſondern vielmehr bereiten, vgl. Sir. 2, 18: die den Herrn fürchten, werden ihre Herzen bereiten, ἑτοιμάσουσι. Dieß erhellt aus dem Fehlen des: zum Herrn, hier, und in Pſ. 78, 8, wo die Ergänzung nicht wie hier aus dem Folgenden entnommen werden kann. Die Bereitung des Herzens geſchieht dadurch, daß man es nicht ſich ſelbſt und ſeinem ungeordneten Weſen überläßt, ſondern es in die richtige Verfaſſung ſetzt. Im Folgenden wird näher die Weiſe bezeichnet. Es geſchieht 1) durch Gebet, 2) durch Buße oder Erneuerung des Sinnes und Wandels. Das Ausſtrecken der Hände iſt Geſtus des Betenden. In den Händen bewegt ſich die ganze Perſon zu Gott hin. Unſer Händefalten, das Symbol der Paſſivität drückt negativ aus, was das Ausſtrecken der Hände poſitiv. Gegenſtand des Gebetes iſt auf der einen Seite die Vergebung der begangnen Sünden, auf der andern Seite die Ertheilung der Kraft zu einem neuen Wandel in Gerechtigkeit. — Mit dem Gebete muß nach V. 14 die ernſtliche Arbeit in Beſeitigung und Ausrottung der Sündenſchäden Hand in Hand gehen. און, Bosheit, ſteht nicht etwa für das auf böſem Wege erworbne Gut, ſondern die Hand wird genannt als dasjenige, womit man körperliche Dinge zu faſſen und zu tragen pflegt, dem Sinne nach richtig Mich.: in praxi et proposito. Der Sinn des zweiten Gliedes: das Unrecht möge nicht dein Hausgenoſſe ſein, wie bisher. Man darf nicht mit Schlottmann u. A. das Verhältniß der beiden Glieder ſo beſtimmen, das erſte gehe auf die Sorge für die eigne ſittliche Reinheit, das zweite auf das Verhalten der Hausgenoſſen. Daß die Wohnung gerecht wird durch die eigne Gerechtigkeit Hiobs zeigt C. 8, 6. — In V. 15 begründet Zophar ſeine Aufforderung durch die Hinweiſung auf die ſeligen Folgen ihrer Befolgung. Hiob hatte in C. 10, 15 geklagt: ich darf mein Haupt nicht erheben, geſättigt mit Schmach und ſchauend mein Elend. Es ſteht nach Zophar nur bei ihm von dieſem gedrückten Zuſtande frei zu werden. ממום, ſonder Fehl: Hiobs Angeſicht iſt jetzt gleichſam mit einem Fehl behaftet, indem ſich das ganze Elend ſeines Zuſtandes, ſein böſes Gewiſſen, ſein Elend,

seine Schmach darauf abprägt. מֻצָק, statt מוּצָק, Partic. in Hoph., eigentlich gegossen, dann fest, solide, vgl. C. 37, 18, im Gegensatze gegen die erschütterten und nirgends eine feste Grundlage darbietenden jetzigen Lebensverhältnisse Hiobs. — Das Du steht in V. 16 mit Nachdruck: du, der du jetzt keinen andern Gedanken denken kannst als das Leiden. Das Vergessen bildet den Gegensatz gegen ein solches sich Erinnern, wie es Hiobs gegenwärtiger Betrachtungsweise des Leidens entspricht. Wasser, das verronnen, kehrt nicht wieder. Ein Leid aber, vor dessen Rückkehr man sicher, ist in der Erinnerung schmerzlos. — חֵלֶד in V. 17, eigentlich Dauer, dann ein Leben von dauerhaftem, solidem Character, ein ganz anderes als das, welches Hiob jetzt führt. „Mehr als der Mittag", an dem die Sonne, das Bild des Heiles, am höchsten steht und am hellsten strahlt. Dein Leben erhebt sich aus der tiefsten Tiefe des Elendes zu der höchsten Höhe des Glückes. תִּעְפֶּה soll nach den meisten Auslegern Fut. mit ה parag. sein von עוּף finster sein, vgl. עֲפָה Finsterniß in C. 10, 22: jetzt bist du finster, dann wirst du werden wie der Morgen. Andere nehmen עוּף in der viel gewöhnlicheren Bedeutung fliegen, auffliegen, C. 20, 8: du fliegst auf, schwingst dich aus der Tiefe des Elendes zur Höhe des Glückes, entspricht dem: es wird sich erheben — im ersten Gliede. Für diese Erklärung spricht, daß bei ihr nicht wie bei der ersteren das unerläßliche jetzt und dann ergänzt zu werden braucht. Es kann dieß um so weniger fehlen, da ein Gegensatz des jetzt und dann nicht einmal durch den Wechsel der Tempora angezeigt wird. Die Uebersetzung: bist du finster, sucht nur diese Schwierigkeit zu umgehen. Diese steht auch der Erklärung von Delitzsch entgegen: mag es finster sein, es wird wie Morgen werden, wozu noch kommt, daß die dritte Femin., neutrisch gemeint, ein sehr seltener Sprachgebrauch, in einem Zusammenhange nicht angewandt sein kann, wo alles die Anrede erwarten läßt. Wegen des angehängten ה wird man am besten übersetzen: schwing dich auf, lebhafter Ausdruck für: du wirst dich aufschwingen. Der Aufschwung und der Morgen passen trefflich zu einander, da der Morgen selbst ein Aufschwung ist. — „Du hast Hoffnung", V. 18, gegründete nämlich oder Grund zur Hoffnung.

Eine grundlose Hoffnung verdient nicht den Namen einer solchen. Voll Vertrauen blickst du in die Zukunft, denn deine Gerechtigkeit macht dir dieselbe zu einer hoffnungsreichen und heilvollen. „Und du hast gegraben", חפר in dieser Bedeutung C. 3, 21. 39, 21. Man pflegte um die Zelte oder Häuser Gräben zu ziehen, um sich gegen die andringenden Regenbäche, besonders aber gegen den Angriff der Thiere und Menschen zu schützen. Diese aus gleichem Grunde mit den Pfahlbauten hervorgegangenen Gräben als Mittel der Vertheidigung und Sicherung kommen freilich im A. T. sonst nicht vor — in Dan. 9, 25 nur nach falscher Erklärung —, sie werden aber bei den vormohammedischen arabischen Dichtern oft erwähnt. Wie derjenige, sagt Zophar, der seine Hütte mit einem Graben umzogen hat, den Andrang des Wassers und den Angriff der wilden Thiere und der Menschen nicht zu fürchten hat, so gewährt dir deine Gerechtigkeit — diese ist der geistige Graben — die größte Sicherheit. Denn nur derjenige darf Unglück fürchten, der sich der Schuld bewußt ist. Für diese Erklärung spricht die genaue Correspondenz der Glieder. Die Ordnung ist eine umgekehrte. Das: du hast gegraben, entspricht dem: du hast Hoffnung: du vertraust, denn du hast (durch deine Gerechtigkeit) Hoffnung, und du kannst sicher ruhen, denn du hast (durch deine Gerechtigkeit) einen Graben gezogen. Gegen die Erklärung: jetzt bist du beschämt (חָפֵר, C. 6, 20), dann wirst du sicher ruhen, spricht, daß der Gegensatz des jetzt und dann schärfer bezeichnet sein mußte, und daß der Gegensatz der Beschämung und des Sicherruhens kein recht passender ist. Eher könnte man noch mit Ewald erklären: und du untersuchest (deinen Zustand) und darfst sicher ruhen, vgl. C. 5, 24, wo Eliphas: „du untersuchest deine Wohnung und sündigst nicht", findest dich nicht als Sünder. Aber חפר kommt wohl in der Bedeutung erspähen, ausspähen vor, C. 39, 29. 5 Mos. 1, 22, nicht aber in der Bedeutung untersuchen. Auch könnte das Object des Untersuchens kaum fehlen. — „Und du ruhest und ist nicht der aufscheuche", V. 19: רבץ das Ruhen der Thiere mit ausgestreckten Vorderfüßen. Das Bild ist aus 1 Mos. 49, 9 entlehnt, wo die stolze Ruhe Judas mit den Worten beschrieben wird: „Er krümmet sich, ruht wie ein Löwe

und wie ein Leu, wer will ihn aufwecken." Die nationale Tendenz des Buches tritt in dieser Beziehung leise hervor. Auf das Volk beziehen sich auch die Parallelstellen 3 Mos. 26, 6. Zeph. 3, 13. חלה heißt immer schwach, krank sein, in Pi. außer der hier vorkommenden Redensart: schwach, krank machen. So kann also חלה פנים nur heißen: das Angesicht schwach machen, erweichen, so flehentlich bitten, daß der Andere das Erbetene nicht abschlagen und sich nicht hart bezeigen kann, vgl. Ps. 45, 13. Von Vielen mit Bitten angegangen werden, ist Zeichen großer Macht und einer bedeutenden Stellung. Das Angesicht wird genannt, weil auf ihm die Gnade oder Ungnade sich am deutlichsten äußert. — Aber alles dieß, schließt Zophar in V. 20, wird dir nur dann werden, wenn du dich besserst. Ganz anders, wenn du hartnäckig bleibst; dann wirst du das Schicksal aller Gottlosen theilen und dein Ende wird Verzweiflung sein. „Die Augen der Bösen verzehren sich", in vergeblicher Sehnsucht. מנהם steht dichterisch für מְהֻם. „Ihre Hoffnung ist die Aushauchung der Seele" (C. 31, 39): ihre einzige Hoffnung, wenn man das furchtbarste, die vollendetste Unhoffnung eine Hoffnung nennen darf, ist der Tod. Diesen hatte Hiob als seine einzige Hoffnung bezeichnet. Ja wohl, sagt Zophar, sie ist die einzige, wenn du bleibst wie du bist. Zophar hat ganz Recht, wenn er alle Hoffnung und alles Heil Hiobs davon abhängig macht, daß er sich als Sünder erkennt. Sein Irrthum besteht nur in der näheren Bestimmung der Art und Weise der Sündenerkenntniß, darin, daß bei ihm Sünder und Verbrecher Wechselbegriffe. In seinem Sinne konnte sich Hiob nicht als Sünder erkennen.

Die Rede Hiobs in C. 12—14.

Gottes Allmacht und Weisheit, führt Hiob gegen die Freunde aus, erkenne er nicht weniger an, wie sie. Ja seine die ihrige verdunkelnde Schilderung möge ihnen zeigen, daß seine Einsicht in diesem Puncte die ihrige überbiete. Ganz falsch aber sei es, wenn sie damit die göttliche Gerechtigkeit in unzertrennliche Verbindung setzten. Gegen diese reclamire die Erfahrung. Nicht Gerechtigkeit leite die Welt, sondern die absolute Willkür. Von

den Freunden sich zu Gott wendend, erneuert Hiob dann seine Klagen und Beschwerden.

C. 12, 1—6.

Diese Verse bilden den Eingang. Sie enthalten eine lebhafte Bestrafung der Freunde wegen ihrer Anmaßung, ihrer Lieblosigkeit, ihrer Härte, wobei Hiob zugleich darauf hinweist, daß dieß das gewöhnliche Loos der unglücklichen Frommen sei, während die Gottlosen im ungestörten Glücke sich befinden.

V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Fürwahr ihr seid das Volk, und mit euch wird die Weisheit sterben. V. 3. Auch ich habe ein Herz wie ihr, ich unterwerfe mich euch nicht, und wer wüßte nicht solches? V. 4. Ein Spott dem eignen Freunde muß ich sein, „der Gott anruft und dem er antwortet", in Spott der Gerechte, Unsträfliche. V. 5. Dem Unglück wird Verachtung nach des Sichern Bedünken, ist bereit für die, so wankenden Fußes. V. 6. Ruhig bleiben die Zelte den Verwüstern, und wohl ergehts denen, die Gott reizen, dem, der Gott mit sich führt in seiner Faust.

Hiob spricht zuerst in V. 2 und 3 den Vorwurf thörichter Anmaßung und bornirten Weisheitsdünkels gegen die Freunde aus. Das Volk bildet den Gegensatz gegen das isolirte armselige Individuum. Eure Stimme, sagt Hiob, ist die vox populi, eure Vernunft die allgemeine, absolute, der meine particulare Vernunft oder Unvernunft sich nicht entgegenstellen darf. Die Freunde hatten in C. 5, 27 in der stolzen Mehrheit geredet, sie hatten sich in C. 8, 8 gerühmt, die Väter auf ihrer Seite zu haben. Ihre Ansicht war in der That die populäre, die der Verfasser des Buches eben deshalb durch drei Repräsentanten vertreten läßt. Den Schlüssen, die sie daraus zu ihren Gunsten zogen, daß sie die Majorität auf ihrer Seite hatten, tritt auch Elihu entgegen in C. 32, 9. Es heißt buchstäblich: es ist fürwahr, daß ihr seid. „Mit euch wird die Weisheit sterben", sie ist so eng mit eurer Person verknüpft, daß sie, wenn ihr dereinst sterbt, wohl mit euch sterben wird. Ihr seid die leibhaftige Weisheit und Vermessenheit

ist es, wenn ich blinder Thor es wage, mich mit euch einzulassen. Der Weisheitsdünkel beschleicht gar leicht diejenigen, die mit einer gewissen Virtuosität als Interpreten der öffentlichen Meinung auftreten und als solche überall Zustimmung und Beifall finden. — Doch fährt Hiob in V. 3 fort, um ernsthaft zu reden. Daß das Herz besonders als Sitz der tieferen Einsichten in Betracht kommt, zeigen die letzten Worte des Verses: „wer wüßte nicht solches." Es findet eine specielle Beziehung statt auf C. 11, 12. Da hatte Zophar dem Hiob das Herz abgesprochen: „ein hohler Mann sollte ein Herz gewinnen". כמוכם, wie ihr, nämlich es habt, besitzt. נפל mit מן (C. 13, 2) kann entweder bedeuten: durch jemanden niederfallen, das מן der Ursache, dann ist der Ausdruck vom Ringen hergenommen, ihr kriegt mich nicht unter; oder vor jemandem niederfallen, ich unterwerfe mich euch nicht, ordne mich euch nicht unter, eigentlich ich falle nicht nieder von euch aus, weil die Ehrfurcht von demjenigen ausgeht, der sie einflößt, so daß auch bei dieser Erklärung das מן das מן der Ursache ist. Die letztere Auffassung ist die einfachere. „Und mit wem ist nicht solches", wer könnte nicht ebenso gut solche Gemeinplätze vorbringen, die Weisheit, mit der ihr euch so brüstet, ist eine ganz ordinäre. Hiob urtheilt hier viel zu gering und verächtlich über die Reden der Freunde. In ihren lebensvollen Schilderungen der göttlichen Allmacht und Weisheit und in ihren Ausführungen wie damit die göttliche Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden sei, liegt tiefe Wahrheit. Die lebendige Gotteserkenntniß, die sich in diesen Reden offenbart, verleiht ihnen ewige Bedeutung. — Doch nicht bloß thöricht habt ihr geredet, fährt Hiob in V. 4 fort, sondern auch boshaft und lieblos und ungerecht. „Ein Gespött seinem Freunde", ein solcher, der seinen Freunden (איש bezeichnet hier den Gattungsbegriff) zum Gespötte ist, das ist die traurige Gattung, der Hiob sich leider einordnen muß. „Der Gott anruft und dem er antwortet", diese den Freunden in den Mund gelegten, mit Anführungszeichen versehen zu denkenden (ein gleicher Fall C. 9, 19) Worte drücken näher aus, worauf sich der Spott der Freunde bezog: der Gott anruft, so sprechen sie, und dem er, Gott antwortet, wenn es wahr ist! Daß Hiob sich

mit Gott auf gleichen Fuß stellte, ihn zur Verantwortung und zum Rechtsstreite aufgefordert hatte, das war ja der Hauptgegenstand für den Angriff der Freunde gewesen. Hiob bezieht sich wörtlich auf die Rede des Eliphas in C. 5, 4: „rufe nur, wird wohl jemand dir antworten?" — Und ebenso wie mir, sagt Hiob in V. 5, ergeht es allen Unglücklichen. Gleich schließen die Glücklichen aus ihrem Unglück auf ihre Schuld und verachten sie. So geht es in eurer vermeintlich besten Welt und unter dem Regimente eures vermeintlich gerechten Gottes! Ihm kommt solche Mißhandlung der Unglücklichen auf die Rechnung. Denn warum hat er ihnen durch unverdiente Leiden eine falsche Signatur aufgedrückt? פיד kommt in der Bedeutung Unglück in unserm Buche selbst vor, C. 30, 24. C. 31, 29. Dann Prov. 24, 22. Hier ist das Unglück das leibhaftige Unglück, wie es sich z. B. in Hiob gleichsam persönlich darstellte, die Unglücklichen. „Nach dem Bedünken des Glücklichen", seiner Meinung, seinem Urtheil. Die Lesart der zahlreicheren und besseren Handschriften ist עשתות. Der Plural עשתות ist weniger bezeugt. Die Wurzel findet sich in der Bedeutung denken im Chald. und in Hithp. Jon. 1, 6, das verwandte עשתנות, Gedanken, in Ps. 146, 4. נכון ist Partic. Niph. von כון bereiten. Da das Wort vielfach so vorkommt, so ist jede andere Auffassung von vornherein abzuweisen. Subject ist die Verachtung. Diese ist gleich bei der Hand, sobald das Unglück sich einstellt. Das Wenden des Fußes ist figürliche Bezeichnung des Unglücks; wie das Feststehen Bezeichnung des sichern und ungestörten Glückes, vgl. Ps. 18, 39. 26, 1. — Diese Erklärung ist sprachgemäß, leicht und ungezwungen, und gibt einen höchst passenden Sinn, nicht so eine andere, nach der das ל in לפיד als radical betrachtet wird. „Eine Fackel der Verachtung nach der Sichern Gedanken ist, wer bereit ist zum Wanken"; bei dieser Erklärung wird der Parallelismus verletzt. Die Fackel der Verachtung, wobei man sich kaum Etwas denken kann, ist ein sehr unpassendes Bild. Sollte an eine ausgebrannte Fackel gedacht werden, die man wegwirft als etwas Verächtliches, so müßte dieß doch irgend näher bezeichnet sein, daß bereitet oder bereit den Wankenden des Fußes, stehen soll für:

bereit, zu ihnen zu gehören, paratus ut veniat in eorum censum, ist sehr hart. — So ergeht es mir, sagt Hiob in V. 6, so ergeht es allen leidenden Gerechten; die Gottlosen dagegen befinden sich im höchsten Glücke. Dieser Vers, wie auch schon der vorige, ist mehr nur als beiläufige Aeußerung zu betrachten. Die eigentliche Behandlung des Problems beginnt erst im Folgenden. Hiob wollte zuerst nur die Härte und Lieblosigkeit seiner Freunde bestrafen. Aber er macht zugleich beiläufig darauf aufmerksam, wie dieselbe, die ihn, den Unschuldigen, treffe, während die Gottlosen sich im Glücke befinden, selbst ein Beweis gegen die von den Freunden behauptete göttliche Gerechtigkeit sei. ישליו Fut. von שלה ruhig sein, wie Ps. 122, 7 die volle dichterische Form statt der gewöhnlichen ישלו. בטחות, ein Hauptwort, Sicherheiten, sicheres Glück, wird „denen, die — wie die Chaldäer und Sabäer doch mit gleichem Erfolge über Hiob hergefallen — Gott in Bewegung setzen", ihn durch ihre Frevelthaten zum Zorne reizen; nicht etwa: zittern machen, d. h. in Furcht setzen. — Demjenigen, der Gott mit sich herumführt in seiner Faust, d. i. der keinen andern Gott, nichts höheres anerkennt als seine Faust, seine Kraft. Er führt ihn mit sich herum, s. v. a. er hat diesen Gott immer bei sich, sucht ihn nicht erst in der Höhe, zu vgl. Gen. 31, 29. 5 Mos. 28, 32. Habac. 1, 11. 16, und das: dextra mihi Deus des contemptor Deûm bei Virg. Aen. 10, 773. Alle diese Parallelstellen zeigen, daß die Hand selbst der Gott ist, nicht etwas real von ihr verschiedenes (Delitzsch das Schwert), was zudem nothwendig hätte näher bezeichnet werden müssen. Die Verschiedenheit des Gottes von der Hand ist nur eine ideale, die der materiellen Hand und der Hand in ihrer Eigenschaft als Gott.

C. 12, 7—13.

Hiob zeigt den Freunden in Ausführung des: wer wüßte nicht solches, V. 3, und zur Beschämung ihrer Einbildung, daß, was sie Richtiges geredet, etwas allgemein bekanntes sei.

Gottes Allmacht und Weisheit (die letztere hatte namentlich Zophar ihm entgegengehalten) werde von der ganzen Schöpfung bezeugt. Auch er erkenne den Satz: bei ihm ist Weisheit und Kraft, sein ist der Rath und sein die Einsicht, als einen durchaus richtigen an. — Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl, die durch die 4 und 3 getheilt wird. Mit dem vorigen schließt er sich zur Zwölfzahl zusammen.

V. 7. Aber frage nur das Vieh und es lehre dich, und die Vögel des Himmels und sie mögen's dir anzeigen. V. 8. Oder rede zur Erde und sie lehre dich's, und verkünden mögen dir's die Fische des Meeres. V. 9. Wer weiß nicht unter allen diesen, daß die Hand des Herrn dieß gemacht hat. V. 10. In dessen Hand die Seele alles Lebendigen, und der Geist alles Fleisches bei den Menschen. — V. 11. Prüfet nicht das Ohr die Worte, und der Gaumen kostet Speise sich. V. 12. Bei Greisen ist Weisheit, und Lebenslänge gewährt Einsicht. V. 13. Bei ihm ist Weisheit und Stärke, sein ist Rath und Einsicht.

Das aber in V. 7 knüpft an den Gedanken des vorigen Abschnittes an: ihr haltet euch für klug und verachtet mich wegen meiner Beschränktheit. „Sie mögen dich lehren", was du mich lehren willst, obwohl ich es längst gewußt habe. Daß Hiob hier speciell die göttliche Allmacht und Weisheit im Auge hat, auf die die Freunde ihre Argumentation gegründet, indem sie mit ihr die göttliche Gerechtigkeit als unzertrennlich verbunden setzten, zeigt außer der Beziehung auf ihre Reden Vers 9. Daß man nicht übersetzen muß, sie werden dich lehren, sondern sie mögen dich lehren, zeigt das וְיֹגִּד, was nur der Optativ sein kann. Der Plural wird mit dem Singular Fem. gen. construirt, weil das Femininum die Form für Abstracta ist, jeder Plural aber, wenn die einzelnen Individuen zusammengefaßt werden, einem abstracten Begriffe entsprechen kann. — Hiob hatte die Freunde in V. 3 beschuldigt, daß sie, ohne den rechten Streitpunkt zu berühren, nur Bekanntes und allgemein Zugestandenes vorbringen. Diese Behauptung begründet er hier. — שׂיח, V. 8, nicht bloß sinnen, sondern auch reden. Beide Bedeutungen sind hier passend; die letztere aber wird durch das: frage empfohlen. Mit ל wird das Verbum nur an dieser Stelle verbunden. Rede zur Erde, d. h.

zu dem Gewürme, was auf der Erde kriecht. Alles was geht, fliegt, kriecht und schwimmt wird dir die unendliche Weisheit Gottes verkünden, durch die es geschaffen ist und erhalten wird. Der Fisch zuletzt genannt, weil er nicht bloß, wie das Vieh und die Vögel, der artikulirten Sprache entbehrt, sondern ἄφωνος ist. הארץ bezeichnet nicht an sich das Gewürm, sondern die Beschränkung auf die kleineren Landthiere wird uns dadurch gegeben, daß die Erwähnung des Viehes schon vorangegangen. Zuerst der Gegensatz von Erde und Luft, dann die Creaturen auf dem Lande und im Wasser. Die Aufzählung vollendet sich in der Vierzahl als der Signatur der Erde. — בכל־אלה in V. 9 unter allen diesen Geschöpfen. זאת dieses: δειχτικῶς alles, was du da siehst, Himmel und Erde, sammt Allem, was darinnen ist. Grade so kommt das: alles dieses zur Bezeichnung der ganzen Welt vor in Jes. 66, 2. Jerem. 14, 22. Um die Weisheit der Freunde recht verächtlich zu machen, legt Hiob den Thieren eine Erkenntniß der göttlichen Allmacht und Weisheit bei, deren sprechender Beweis ihr Dasein ist, so daß sie Lehrer des Menschen werden könnten, der so blind und thöricht wäre, die göttliche Allmacht und Weisheit zu verkennen. Das ב ist nicht zu erklären: an allen diesen; dagegen spricht das vorhergehende: sie mögen dich's lehren u. s. w., sondern es heißt: unter allen diesen. Was man von den Thieren lernen, worin man bei ihnen in die Schule gehen kann, das wird Hiob doch nicht so thöricht sein, zu verkennen, und das braucht er nicht erst von seinen weisen Freunden zu lernen. Bezeugen die Thiere, daß der Herr dieß Alles gemacht hat, so bezeugen sie zugleich seine Allmacht und Weisheit, denn die ganze Fülle derselben ist in der Schöpfung entwickelt. Ganz ähnlich wie hier die Thiere, erscheinen in Ps. 19 die Himmel als Verkünder der Herrlichkeit Gottes, die an ihnen offenbar wird. Jehova, der tiefste Gottesname, bricht hier plötzlich aus seiner Verborgenheit hervor, weil in diesem Zusammenhange die niederen Gottesnamen nicht genügen. Jehova, Jave, der Seiende, das absolute reine Sein ist recht eigentlich der Name, welcher Gott als den Urgrund aller Wesen bezeichnet. Wie sollte, heißt es in

V. 10, der Erhalter und Herr der Welt nicht allmächtig und allweise sein! „In seiner Hand," d. h. in seiner Gewalt. Er gibt den Odem und nimmt ihn. „Das Lebendige" umfaßt Menschen und Thiere zugleich. Das zweite Hemistich redet vom Menschen allein. רוח und נפש unterscheiden sich wie ψυχή und πνεῦμα. Der Unterschied wird nicht überall streng gehalten. Aber es ist gewiß nicht zufällig, daß das רוח hier gerade bei dem Manne steht. Die Grundstelle ist 4 Mos. 16, 22, wo Gott als der Gott des Geistes alles Fleisches bezeichnet wird. איש ist der Mann als Gattungsbegriff. Es ist dieser Vers eng mit den beiden folgenden zu verbinden. — V. 11. 12: Gott gehört die Weisheit und die Kraft so eigenthümlich an, wie es für das Ohr gehört, die Worte zu prüfen, für den Gaumen, die Speise zu kosten, wie dem Alter die Einsicht eigen ist: die Weisheit, die Kraft, der Rath gehören zum eigensten Wesen Gottes. — Das Ohr, welches die Worte prüft, ist nicht bloß das fleischliche, sondern überhaupt das Vermögen des Vernehmens, Verstehens, Beurtheilens, Hebr. 5, 11. 6. 12. לו, zu beziehen auf חך, den Gaumen, gustat sibi, weist darauf hin, daß es das eigentliche Geschäft des Gaumens sei, zu kosten. — Die Einsicht in V. 12 — ישישׁ nur in unserem Buche, auch in den Reden Elihu's C. 32, 6 — ist der Verstand, von dem es heißt, daß er nicht vor Jahren komme, die Lebensklugheit, die nur durch lange Erfahrung erworben werden kann. Die Länge der Tage, d. h. das lange Leben, das Alter, ist Einsicht; beide sind so unzertrennlich mit einander verbunden, daß sie gleichsam identisch sind. Wie unter den Menschen das geringe Maaß der Weisheit und Einsicht, das ihnen überhaupt verliehen, in der Regel nur bei den Alten zu finden ist, so ist die absolute Weisheit und Einsicht dem Ewigen eigenthümlich. — Vor Vers 13 ist ein also zu ergänzen. „Bei ihm", bei Gott in V. 10, sie hat gleichsam ihren eigentlichen Sitz bei ihm. Ganz verkannt wird der Sinn der drei Verse von den Auslegern, welche ihn so bestimmen: „Jeder Mensch, der einen Gaumen hat, kann die Speise, jeder der Ohren hat, kann die weisen Worte der Alten kosten und prüfen. So ist es

denn auch eine allgemein zugängliche Wahrheit, welche in V. 13 als Ueberlieferung der Väter ausgesprochen wird." Daß V. 13 als Rede der Väter zu fassen, wird mit keinem Worte angedeutet. Sich auf die Väter zu berufen, ist auch nicht Hiob, sondern den Freunden eigenthümlich. Ebenso verfehlt ist die Erklärung, Hiob komme hier auf die ihm von Bildad entgegengehaltene Auctorität der Ueberlieferung zu sprechen. Diese sei allerdings nicht ohne Bedeutung, aber sie müsse geprüft werden, denn die höchste Weisheit sei nur bei Gott. Die Beziehung auf Bildads Sprüche der Väter wird durch nichts indicirt. Durch diese Auffassung wird der Zusammenhang von V. 11—13 mit V. 7—10 ganz zerrissen, der doch schon durch das Zurückgehen der Suff. in V. 13 auf V. 10 erfordert wird.

C. 12, 14—25.

Weit entfernt, fährt Hiob fort, die göttliche Allmacht und Weisheit zu läugnen, räume ich ihr vielmehr Alles ein. Durch sie, behaupte ich, geschehe Alles, auch Irrthum und Sünde nicht ausgenommen, und ihr sei Alles unterthan. Vor ihr müsse Alles sich beugen, was auf Erden durch Weisheit und durch Stärke groß sei. Alle Kraft sei Gottes Kraft, die er nach Belieben gebe und nehme. — So erhaben die Schilderung der göttlichen Allmacht und Einsicht ist, so ist ihr doch nach einer andern Seite hin, wie bei den Freunden, ein starker Irrthum beigemischt. Weil Hiob in seinen eignen Schicksalen nur die göttliche Allmacht erblickt, weil das mangelnde Sündenbewußtsein im Zusammentreffen mit schwerem Leiden ihm Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verdeckt, so löst sich ihm Gottes ganzes Wesen in die Allmacht auf. Die Schilderung hat eine Grundlage, die ihr mit der der Freunde gemeinsam ist, aber von dieser geht Hiob immer über auf das ihm eigenthümliche Element, die Blindheit und Willkürlichkeit, mit der Gottes Allmacht und Einsicht wirkt. Die Freunde behaupten mit Recht, daß mit Gottes Allmacht und Einsicht seine Gerechtigkeit nothwendig verbunden

sei; aber sie irren darin, daß sie Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Verbrechen als nothwendig verbunden setzen. Hiob, indem er ebenfalls beides als verbunden betrachtet, glaubt Gottes Gerechtigkeit läugnen zu müssen, und sein Preis der göttlichen Allmacht und Einsicht ist zugleich eine Anklage Gottes wegen der fehlenden moralischen Eigenschaften. Der göttlichen Allmacht aber scheint Hiob hier mehr zuzutheilen als die Freunde und sie in ein glänzenderes Licht zu stellen, worauf er sich offenbar etwas einbildet, indem er ihr außer dem Gemeinsamen noch das ganze Gebiet zutheilt, welches die Freunde der menschlichen Freiheit zutheilen. Allein dieser Vorzug ist nur ein scheinbarer, Gottes Allmacht und Weisheit leuchtet gerade um so herrlicher hervor dadurch, daß er in freiwilliger Selbstbeschränkung der Freiheit Spielraum läßt, und doch seine Pläne realisirt, denen überall auch das Böse dienen muß. — Der Abschnitt bildet die zweite Dodekade der Rede Hiobs. Er zerfällt in vier Unterabtheilungen, jede von drei Versen.

V. 14. Siehe er zerstört und nicht wird gebaut, er verschließt einen Mann und nicht wird er gelöst. V. 15. Siehe er hemmt die Wasser und sie vertrocknen, und entsendet sie und sie verwüsten die Erde. V. 16. Bei ihm ist Kraft und Einsicht, sein ist der Irrende und der Irreleiter.

Allmacht und nichts als Allmacht, beginnt Hiob V. 14, ist, was man von Gott gewahrt. — Was Gott zerstört, das kann durch keine Kraft und keine Kunst wieder aufgebaut werden, vorausgesetzt nämlich, daß er es nicht wieder aufgebaut wissen will. — Er verschließt über einen Mann, Vulg. si incluserit hominem, עַל daraus zu erklären, daß das Einschließen wie eine drückende Last auf dem Eingesperrten ruht. Einen Gefangenen Gottes vermag Niemand aus dem Kerker zu befreien. Ohne Bild: wen er in's Unglück stürzen will, der ist rettungslos verloren. Daß man nicht erklären darf: nicht wird geöffnet, sondern nur: nicht wird er losgelassen, gelöst, zeigt Jes. 14, 17. 51, 14. — Auf Gottes allmächtiges Gebot, fährt Hiob in V. 15 fort, tritt Dürre ein und Ueberschwemmung. שׁלח in Piel loslassen. Gemeint sind neben den natürlichen Wassern nach dem ganzen Zusammenhange auch die geistigen. Unter dem Bilde der Ueberschwem-

mung stellt sich nicht selten die feindliche Ueberfluthung dar, vgl. z. B. Ps. 124, 4. 5. Jer. 47, 2, wo es in Bezug auf die Chald. Invasion heißt: „Siehe, Wasser kommen aus dem Norden und werden zum überströmenden Fluß." Gottes Werk ist die Bewahrung vor feindlicher Ueberschwemmung, und Gottes Werk ist die Herbeiführung derselben. In beidem verfährt er nach freier Willkür. — Gott ist, V. 16, der höchste und alleinige Inhaber aller Kraft und Weisheit. Daraus hatten die Freunde mit Recht auf Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit geschlossen, weil jede Eigenschaft Gottes eine einzelne Modification seines Wesens ist, aus dem auch die übrigen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Eine andere Folge zieht Hiob aus dem Beiden gemeinschaftlichen Satze — die beiden Glieder der Verse sind der Sache nach durch also mit einander verbunden: Ist Gott der höchste Inhaber aller Kraft und Klugheit, so muß ihm auch die Kraft und die Klugheit angehören, womit die Sünde begangen wird, er also der Urheber der Sünde sein. Es handelt sich hier nicht, wie Bouillier behauptet, von bloßer Erlaubniß, oder wie Delitzsch annimmt, davon, daß Gott in der Weisheit seines Weltplanes auch das Böse dienen muß, sondern, wie das folgende zeigt, von eigentlicher Bewirkung. משגה, Part. Hiph. von שגה gleich שגג, der Verführer, der, welcher mit Bewußtsein sündigt und Andere zur Sünde reizt. Der Irrende und der Verführer sind ihm — sie sind sein, was sie thun gehört ihm an; er ist die erste Ursache, sie nur seine Werkzeuge. Das שגג kommt immer nur in sittlicher Bedeutung vor und schon deshalb darf man nicht mit Ewald das: der Irrende und der Irreleiter, erklären durch: der unglückliche Bedrängte und der glückliche Bedränger.

V. 17. Er führet Räthe geraubt hinweg, und bethöret Richter. V. 18. Die Zucht der Könige löset er, und schlinget einen Gurt um ihre Lenden. V. 19. Er führet Priester geraubt hinweg, und verstöret Kräftige.

Das: Er führt Räthe weg geraubt, in V. 17, ist, wie aus dem zweiten Hemistich hervorgeht, und ebenso daraus, daß das שולל gerade bei den Räthen und den Priestern vorkommt, als den Hauptträgern der Weisheit, figürlich zu verstehen; er geht geistig mit den Räthen davon,

er macht die Räthe rathlos, gibt ihnen thörichte Rathschläge ein, um durch sie das Land unglücklich zu machen. שולל als Bezeichnung des Zustandes im Singular, geraubt für: in dem Zustande eines Geraubten. Die Erklärung: er führt Räthe baarfuß fort, ist weder dem Zusammenhange, noch dem Sprachgebrauch angemessen. Das שולל heißt nur geraubt, vgl. zu Ps. 76, 6, auch in Mich. 1, 8, wo der Prophet den Zustand des Volkes abbildet, das aus seinem Lande hinweggeraubt werden sollte. „Er macht die Richter thöricht," er nimmt ihnen das Vermögen, die gerechte und ungerechte Sache von einander zu unterscheiden. Die Erklärung: er stellt sie als Narren hin, ist gegen den Sprachgebrauch und den ganzen Zusammenhang. — Wenn ein König, heißt es weiter in V. 18, durch weise Gesetze sein Volk besser und glücklicher machen will, so stößt er ihn vom Throne und gibt ihm Fesseln zur Belohnung. מוּסַר ist immer Stat. constr. von מוּסָר Zucht und kommt so 16 mal im Alten Testamente vor, vgl. C. 5, 17. 20, 3. מוסר ist hier die Zucht in gutem Sinne, welche durch weise Gesetze und Maßregeln die Unterthanen zur Ordnung anhält. Er löst die Zucht, er entbindet die Unterthanen von derselben, indem er den König entthront. אזור Gürtel, für Strick. Es steht mit einer Art von Ironie, mit einem Blicke auf die prachtvollen Gürtel der Könige. Daß man es so zu nehmen habe, zeigt das Verbum אסר, welches vorzugsweise vom Umbinden der Fesseln gebraucht wird. Eine Paronomasie zwischen מוּסַר und יֶאְסֹר und אֵזוֹר. Die Zucht ist das geistige Band; dieß wird gelöst, und die Bindenden werden gebunden. — Den Namen der כהנים in V. 19 führen in den Geschichtsbüchern einige Male (2 Sam. 8, 16—18. 20, 23—26. 1 Kön. 4, 2—6) gewisse vornehme Beamte, welche Mittler zwischen dem Könige und dem Volke waren. Hierauf sich stützend und sich zugleich auf den Parallelismus von אירנים berufend, wollen mehrere כהנים hier in der Bedeutung: Große, Vornehme fassen. Allein jener Amtsname in den historischen Büchern verdankte offenbar der theokratischen Stellung des Königs seine Entstehung — weil die Mittler zwischen dem unsichtbaren Oberhaupte und der Gemeinde כהנים hießen, so wurden auch die

Mittler zwischen dem sichtbaren Oberhaupte und dem Volke also genannt. Man ist also keineswegs berechtigt, dem Worte die allgemeine Bedeutung Große, Vornehme beizulegen. Die Erwähnung der Priester ist im Parallelismus mit אֵיתָנִים ganz passend, wenn man nur das הוֹלִיךְ שׁוֹלֵל wie oben im figürlichen Sinne nimmt, und die Priester als Inhaber der höchsten Weisheit betrachtet. יַסְלֵף, evertit, indem er ihnen nämlich alle Weisheit raubt, so daß sie ungeachtet ihrer Stärke ins Verderben hinein rennen. אֵיתָן hat vorzüglich den Begriff der langen Dauer, dann aber auch den der Festigkeit und Stärke; so werden die Chald. Jer. 5, 15 גּוֹי אֵיתָן genannt, ein dauerhaftes, kräftiges Volk. Die Redensart מוֹלִיךְ שׁוֹלֵל kehrt absichtlich wieder, um den Schluß der Dreizahl mit ihrem Anfange zu verbinden und sie in sich abzurunden.

Die dritte Trias der Dodekade. V. 20. Er entreißt die Lippe den Bewährten, und den Verstand der Alten nimmt er. V. 21. Er gießt Verachtung aus über Edle, und lockert den Gürtel der Kräftigen. V. 22. Er decket auf Tiefes aus der Finsterniß, und führt ans Licht Todesdunkel.

Die Lippe in V. 20 wird genannnt als Werkzeug der Beredsamkeit; wer zum Verstummen gebracht wird durch die hoffnungslose und verzweifelte Lage, in die Gott ihn versetzt, scheint der Lippen beraubt zu sein. נֶאֱמָנִים zuverlässige, bewährte, braucht man, wie aus Jes. 8, 2 hervorgeht, nicht nothwendig auf die moralische Tüchtigkeit, sondern man kann es, wofür auch der Parallelismus spricht, auf die Bewährtheit in Geschäften beziehen. — נָדִיב in V. 21 eigentlich ein Getriebener, ein solcher, der in sich selbst einen lebendigen Antrieb zum Guten hat, einen inneren Drang dazu, also ursprünglich edel von Gesinnung, dann edel von Geschlecht und Stand; hier, wie der Parallelismus mit den „Starken" zeigt, das Letztere. מִזַּח Gürtel; die Form kommt sonst nicht vor, wohl aber das verwandte מֵזַח. Er lockert ihren Gürtel, nimmt ihnen die Kraft und das Vermögen des Widerstandes, und gibt sie dadurch in die Gewalt der Feinde. Die langen Gewänder der Orientalen hindern, wenn sie nicht mit einem Gürtel versehen sind, im Kampfe und an der Arbeit. רָפָה lockern, schlaff

machen. — In den beiden vorigen Versen, wie Gott das Hohe und Starke dem Falle übergibt, hier in V. 22 wie er das Niedrige emporhebt. Er entblößt Tiefes aus der Finsterniß, indem er es aus der Finsterniß emporhebt, herausreißt, von ihr befreit. עמקות, res profundae; die Tiefe, ist die Tiefe des Elends; die Finsterniß, die Finsterniß des Unglücks. Zu Grunde liegt das Bild des Scheol, der zugleich tief und finster ist. Er holt das in die Tiefe Versenkte heraus und bringt die dichteste Finsterniß an das hellste Licht, läßt das äußerste Elend von der Sonne des Glücks bestrahlen. גלה entblößen steht für: aus der Verborgenheit hervorbringen, wie in Ps. 98, 2. Jer. 33, 6. Andere Erklärungen, wie die: er bringt das Verborgenste ans Licht, oder: er offenbaret seine verborgenen Rathschläge, sind dem Zusammenhange nicht angemessen. — Im folgenden Verse werden dann beide Aeußerungen der göttlichen Allmacht verbunden. Nach freier Willkür erhebt Gott und übergibt dem Fall. Dieß: nach freier Willkür, ohne irgend eine andere Regel, als seine Allmacht anzuerkennen, ist überall hinzuzudenken. Es bildet gerade das Characteristische der Ansicht Hiobs von der Weltregierung im Gegensatze gegen die der Freunde, welche ebenso stark die göttliche Allmacht anerkannten, sie aber von der Gerechtigkeit geleitet werden ließen.

Die vierte Trias. V. 23. Er läßt die Nationen wachsen und richtet sie zu Grunde, breitet die Nationen aus und führt sie weg. V. 24. Er nimmt das Herz den Häuptern des Volkes im Lande, und läßt sie irren in der Einöde da kein Weg. V. 25. Sie tasten Finsterniß und nicht Licht, und er läßt sie irren gleich dem Trunknen.

Die Construction des שגא in Hiph. mit ל in V. 23 erklärt sich aus der Modification der Bedeutung, Wachsthum und Ausbreitung geben. Ganzen Völkern im Gegensatz gegen bloße Individuen. ויאבדם und richtet sie dann, nachdem sie auf den höchsten Gipfel der Größe und des Glücks gelangt sind, zu Grunde. — שטח ausbreiten darf nach dem Parallelismus nicht sensu malo von der Zerstreuung genommen, sondern es muß auf die Ertheilung eines ausgebreiteten Gebietes durch Siege über die be-

nachbarten Völker und andere Glücksfälle bezogen werden. Aus demselben Grunde kann das Hiph. von נחה: und dann führt er sie, entsprechend dem אבד, nur auf die Wegführung in andere Länder bezogen werden. Mich. mit Recht: et sedibus suis abreptas in alias terras abducit eas, vgl. 2 Kön. 18, 11. — Ganze Völker, heißt es in V. 24, stürzt er ins Unglück, indem er ihren Häuptern die Weisheit raubt und sie zu verkehrten Rathschlägen bewegt. Das zweite Hemistich: er läßt sie irren in einer Wüste, da kein Weg, bezeichnet bildlich die rathlose Verzweiflung und große Noth, in welche die Fürsten durch die von Gott über sie verhängte Thorheit gelangen. Mich.: ut errent confusi in suis consiliis, ut viator in locis inviis. Vgl. Ps. 107, 4, wo es von dem in Folge der Bedrückung durch die Chaldäische Weltmacht in rathloser Noth sich befindenden Israel heißt: sie irreten in der Wüste, der Einöde ohne Weg. Das „nicht Weg" ist abgekürzter Zustandssatz für: da kein Weg ist. — חשך und לא אור in V. 25 sind Accusative, palpant tenebras, die Finsterniß ist das Object des Tastens. Weil alle Gegenstände, die der Blinde, unter dessen Bilde hier der Rathlose erscheint, betastet, für ihn finster sind, so wird er hier dargestellt als die Finsterniß selbst betastend. Wo er hintastet greift er auf die Finsterniß. Vgl. 2 Mos. 10, 21: es sei Finsterniß über Aegypten und man taste Finsterniß, 5 Mos. 28, 29. Hiob bezieht sich hier auf die Worte des Eliphas in C. 5, 13, wo es von den Frevlern heißt: „bei Tage stoßen sie auf Finsterniß und wie bei Nacht tasten sie am Mittag." Ja wohl, sagt Hiob: Gott thut, wie ihr gesagt, aber nicht an verächtlichen Frevlern allein, sondern an Allen ohne Unterschied, auch den Edelsten und Besten. Mit einem Trunkenen wird häufig der Thörichte oder in der äußersten Noth Rathlose verglichen; das tertium compar. die Halt- und Besinnungslosigkeit, vgl. Jes. 28, 7.

C. 13, 1—12.

Der Abschnitt enthält eine Bestrafung der Freunde wegen ihrer Anmaßung, nach der sie sich im alleinigen Besitze der

Weisheit wähnten, und ihrer Unlauterkeit, die sie verleitete, ad majorem Dei gloriam Hiob Verbrechen anzudichten. Hiob spricht den Wunsch aus, nicht ferner mit ihnen, sondern unmittelbar mit Gott zu thun zu haben, wobei er specielle Rücksicht nimmt auf die von den Freunden ausgesprochene Appellation an Gottes Gericht, die als ihm zuständig bezeichnet wird. — Der Abschnitt bildet die dritte Dodekade in der Rede Hiobs. Die zwölf wird wie in der vorigen durch die viermal drei getheilt.

V. 1—3: Weil mit euch nichts anzufangen, will ich lieber mit Gott meine Sache ausmachen. V. 1. Siehe Alles sah mein Auge, hörte mein Ohr und verstand es sich. V. 2. Wie ihr wißt, weiß auch ich, ich unter werfe euch mich nicht. V. 3. Ich aber will zum Allmächtigen reden, und mit Gott zu rechten verlange ich.

Zuerst V. 1 und 2: Alles, nämlich was zur Entscheidung der vorliegenden Sache gehört. Ich habe nicht nöthig, in Bezug auf sie bei euch, die ihr euch allein weise dünkt, in die Schule zu gehen. Das הן weist zurück auf den Beweis dieser Erkenntniß, welchen Hiob in der vorhergehenden Schilderung der göttlichen Allmacht und Weisheit gegeben zu haben glaubte. Im Wesentlichen sind diese beiden Verse Wiederholung von C. 12, 3. Zu der dort aufgestellten Behauptung kehrt Hiob hier triumphirend zurück, nachdem er nach seiner Meinung den Beweis für dieses schlagend geführt hatte. Das Auge und das Ohr werden genannt als die Werkzeuge der Einsicht und des Verstehens. Sie bezeichnen zugleich das entsprechende geistige Vermögen, und man darf nicht mit Mehreren den Sinn so bestimmen: ich weiß es theils durch eigene Ansicht, theils vom Hörensagen. Kann das Sehen nur auf das geistige Sehen bezogen werden, so wird man auch beim Hören nicht bei dem äußeren Hören stehen bleiben dürfen. Das Ohr von dem Vermögen des Verstehens und Beurtheilens auch schon C. 12, 11. Das לה bezieht sich auf das Ohr: ich habe es (innerlich) vernommen und verstanden. Zu dem: ich unterwerfe mich euch nicht, vgl. C. 12, 3. — Ihr habt nur bekannte Dinge vorgebracht; habt Gott auf eine seiner unwürdige Weise vertheidigt, daher will ich, sagt Hiob in V. 3, statt den

unnützen Streit fortzuführen, lieber Gott selbst meine Sache vortragen und mit ihm rechten. הוכח mit אל mit Jemand rechten; eigentlich rügen nach Jemanden hin; Jemandem seine Rüge, seine Beschwerde vortragen. Hiob begeht hier eine Inconsequenz. Ging Gottes Wesen, wie er behauptete, ganz in die Allmacht auf, so konnte ihm das Rechten ja gar nichts helfen. Er konnte sich nur über Gottes Wesen, nicht aber darüber beklagen, daß er ihm versagt, was nicht in seinem Wesen begründet lag. Das: warum hast du solches mir gethan, fand ja bei dem Gotte gar keine Anwendung, der kein anderes Gesetz kannte, als die bloße Willkür. Aber wo Gott wahrhaft in dem Herzen wohnt, da kann der Irrthum in Bezug auf ihn nie Consequenz gewinnen. Er ist nur wie flüchtiges Gewölk, durch das die Sonne des Glaubens stets von Neuem hindurchbricht. Uebrigens ist hier die Beziehung auf die Reden der Freunde unverkennbar. Diese, am ausführlichsten Zophar, hatten den Wunsch ausgesprochen, daß die Sache vor Gottes Richterstuhl gezogen werden möge. Auch ich, antwortet Hiob darauf, bin es müde, länger mit Menschen, von denen doch kein gerechtes Gericht erwartet werden kann, zu streiten; auch ich wünsche, daß Gott die Sache entscheide; womit ihr mir droht, das muß mir Heil, euch aber Verderben bringen. — Man sollte nun erwarten, daß Hiob in den nächsten Versen gleich seinen Vorsatz ausführen, und den Streit mit Gott beginnen werde. Allein der Unmuth über die von den Freunden erfahrene ungerechte Behandlung bewegt ihn, seine Rede zu unterbrechen, und ihnen mit derben Worten ihr Unrecht vorzuhalten. Erst führt er weiter aus, warum er mit den Freunden nicht länger zu thun haben will, dann wendet er sich zu Gott; gegen das Ende des Capitels beschließt er die Rüge und führt den in unserm Verse ausgesprochenen Vorsatz aus.

V. 4—6. Von euch ist nichts zu lernen. Ihr thut besser zu schweigen, und meine Rüge zu vernehmen, statt die eurige fortzusetzen. V. 4. Ihr aber seid Lügendichter, nichtige Aerzte seid ihr alle. V. 5. Möchtet ihr doch nur schweigen, und das euch zur Weisheit gedeihen. V. 6. Höret doch meine Rüge, und das Streiten meiner Lippen vernehmet.

Von Gott darf ich eine gerechtere Behandlung erwarten als von euch, die ihr, spricht Hiob in V. 4 aus, um meine Leiden als verdient darzustellen, falsche Beschuldigungen gegen mich ersinnt und statt mein Elend zu erleichtern, durch eure Lieblosigkeit es vergrößert. ואולם at vero vos drückt den Gegensatz aus, in dem die Handlungsweise der Freunde mit der von Gott zu erwartenden stand. טפל dichten, mit שקר verbunden, ebenso wie hier Ps. 119, 69. Ihre Lüge bestand darin, daß sie Hiob als schuldbeladen bezeichneten, ad majorem Dei gloriam, obgleich sie ihn als fromm und schuldlos kannten. Er nennt im zweiten Hemistich die Freunde „Aerzte der Nichtigkeit", nichtswürdige schlechte Aerzte, weil sie, wie schlechte Aerzte, die durch ihre Arzneimittel einen Kranken statt ihn zu heilen, noch kränker machen, seinen Seelenschmerz durch ihre Reden, statt ihn zu lindern, noch unerträglicher gemacht hatten. — Es heißt in V. 5 nicht, wie Mehrere auslegen: möchtet ihr doch geschwiegen haben, so würde es euch zur Weisheit gewesen sein, sondern: möchtet ihr doch schweigen und sein möge dieß (euer Schweigen) euch zur Weisheit. Der negativen Aufforderung zu schweigen hier entspricht die positive zu hören im folgenden Verse. Das והי der Optat.: möchtet ihr dadurch den Ruf weiser Männer wieder erhalten, den ihr durch euer Reden verloren. Der vorgesetzte Infinitiv hebt den Verbalbegriff, möchtet ihr doch nur schweigen. Eine Parallelstelle ist Prov. 17, 28: „Auch der Thor, wenn er schweigt, wird für weise gehalten". — Die Freunde hatten gegen Hiob scharfe Rüge und Drohung ausgesprochen. Zu rügen und zu drohen, antwortet er V. 6, ist vielmehr an mir. רבות שפתי das Streiten meiner Lippen, meine Vorwürfe. רבות wird gewöhnlich durch Streitgründe erklärt. Aber im Folgenden sind keine Beweise sondern Vorwürfe. In der einzigen Stelle, wo der Plur. Femin. noch vorkommt, 5 Mos. 17, 8, sind ריבות die Streite selbst. Dazu paßt auch hier das שפתי besser, der Plur. weist darauf hin, daß er viel mit ihnen zu streiten hat. Hiob will im Folgenden nicht sowohl die Reden der Freunde widerlegen — das hatte er schon im vorigen Capitel gethan — als vielmehr sie

wegen ihres Benehmens zurecht setzen. Es ist ein elenchus practicus und personalis.

V. 7—9. Gott darf nicht, wie die Freunde gethan, auf schlechte Weise vertheidigt werden. V. 7. Wollt ihr für Gott Unrecht reden, und für ihn reden Trug? V. 8. Wollt ihr sein Angesicht annehmen, oder für Gott streiten? V. 9. Ist es euch gut, wenn er euch erforschen wird, oder wollt ihr wie man Menschen täuscht ihn täuschen?

Wer Gottes Sache führen will, wird in V. 7 ausgeführt, der darf sich nicht schlechter Mittel dazu bedienen, der darf nicht, wie ihr, um Gottes Gerechtigkeit zu behaupten, einen Unschuldigen für schuldig erklären. Vulg.: numquid Deus indiget vestro mendacio? Es heißt Gott beleidigen, wenn man für ihn durch Lügen streiten will. Ein Mächtiger der Erde mag dessen bedürfen, mag das gern sehen, nicht aber der heilige Gott. — In dem ersten Gliede von V. 8 stellt Hiob die Freunde dar als Richter in dem Rechtsstreite zwischen Gott und ihm. נשא פנים, das Gesicht Jemandes annehmen, wird von ungerechten Richtern gebraucht, die statt auf die Sache, auf die Person sehen, den Mächtigen wegen seiner Macht für unschuldig, den Geringen für schuldig erklären. Das Antlitz, als dasjenige, woran die Person vorzugsweise erkannt wird, steht geradezu für die Person, wie dieser Sprachgebrauch auch sonst nicht selten vorkommt, z. B. 2 Sam. 17, 11. לאל für Gott, der solcher ungebetenen Vertheidiger, solcher elenden Advokatenkniffe nicht bedarf und sie nicht will. — Menschen lassen sich trügen, sie urtheilen nur nach dem Scheine, und können die innern Triebfedern der Handlungen nicht mit Sicherheit einsehen. Gott aber, sagt Hiob in V. 9, schaut in euer Inneres; er weiß, daß ihr gegen euere Ueberzeugung und nur, um bei ihm euch einzuschmeicheln, mich für schuldig erklärt habt. „Ist es gut", wird es für euch einen guten Ausgang nehmen? „Wenn er euch prüfen wird", ob eure Behauptungen aus reinen oder aus unlautern Beweggründen hervorgegangen sind. Das Verbum התל mit ב der Person, in welcher der Spott gleichsam ruht, Jemanden zum Besten haben, Jemandes spotten. Menschen kann man wohl hinters Licht führen, aber

nicht Gott. Die Formen des Verbi חתל zeigen eine gewisse Unregelmäßigkeit, welche kaum befriedigend zu erklären ist. Daß das Dageſch im letzten Stammbuchſtaben nicht als Dag. euphon. zu nehmen ist, geht aus dem Vorkommen deſſelben in mehreren nominibus derivatis hervor. Am leichteſten nimmt man wohl mit Ewald an, daß das Verbum urſprünglich Hiph. von חלל iſt, daß aber das ה im Fut. beibehalten wird, weil der Urſprung ſich im Bewußtſein der Sprache verliert.

V. 10—12. Die Freunde werden ſtatt des gehofften Lohnes Strafe für ihr ungerechtes Verhalten davon tragen. V. 10. Strafen wird er euch, wenn ihr im Geheimen das Angeſicht annehmet. V. 11. Wird nicht ſeine Majeſtät euch ängſtigen, und ſein Schrecken fallen auf euch? V. 12. Eure Denkſprüche ſind Aſchenſprüche, thönerne Schilde eure Schilde.

Gott wird eure hinter dem Schein der Unbefangenheit und der redlichen Ueberzeugung verſteckte Parteilichkeit nicht belohnen; er wird ſie, ſagt V. 10, ernſtlich beſtrafen. In dieſen Worten deutet der Verfaſſer hin auf den Ausgang der ganzen Geſchichte. Es erging den Freunden wirklich ſo wie Hiob ihnen hier droht — denn er hatte ihre ſchwache Seite richtig herausgefunden. Aber es erging auch Hiob ſo, wie die Freunde ihm angekündigt hatten, z. B. Zophar in C. 11, 5. 6. Da Gott erſchien, mußte er bekennen, daß er ihm noch geborgt von ſeiner Miſſethat, und Buße thun in Staub und Aſche. — Dann, in V. 11, wenn er erſcheint, um eure Unredlichkeit ans Licht zu ziehen, und euch zu ſtrafen, oder bei der Züchtigung, von der in V. 10 die Rede, wird u. ſ. w. Zu vgl. iſt C. 31, 23. Danach und nach dem Ausgange C. 42, 7 ſind die Worte als Drohung zu faſſen: ſeine Majeſtät wird euch ſchrecken. Das iſt auch im Einklange mit V. 10. Statt wie gerechte Richter thun, ohne Rückſicht auf meine und meines Gegners Perſon unparteiiſch zu urtheilen, habt ihr euch, geſchreckt durch ſeine Majeſtät und Macht, zu einem ungerechten Urtheil verleiten laſſen. Dieſe Unbill wird auf euern eignen Kopf zurückfallen. Der eingebildete Schrecken vor der göttlichen Majeſtät wird ſich in einen wirklichen verwandeln. Dem Erbeben als Schuld wird das Erbeben als Strafe

folgen. Auch hier wird auf den Ausgang hingewiesen. שׂאת, Infinit. nominis loco von נשׂא erheben — die Majestät, Erhabenheit. So findet sich שׂאת schon in Gen. 49, 3. „Sein Schrecken", der Schrecken, den seine furchtbare Majestät einjagt, wenn sie sich strafend gegen den Schuldigen wendet. Eure schlechte Sache, wird in V. 12 ausgeführt, habt ihr auch schlecht vertheidigt. Oder auch mit Anknüpfung an das Vorhergehende: wenn Gott erscheint, dann werden alle eure stattlichen Argumente zu nichte werden, erscheinen als das, was sie sind. זכרונ ם Denksprüche. Die Freunde dociren immer mit aufgehobenem Finger und das NB. liegt überall in ihrem Tone, auch wo es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, wie in C. 4, 7. C. 5, 25. Der Pelagianismus, wenn er es mit Leidenden zu thun hat, hat immer etwas Schulmeisterliches. — משׁל heißt Gleichniß, Bild. Die Asche als der traurige Ueberrest des Verbrennungsprocesses kommt schon 1 Mos. 18, 27 als Bild des Geringen und Nichtigen vor. גב heißt Rücken, dann wird es C. 15, 26 von der Wölbung des Schildes gebraucht und steht hier für den Schild selbst. Eure Schilde, d. h. die Gründe, wodurch ihr euch zu vertheidigen sucht. לגבי חמר sind zu thönernen Schilden, gehören in ihre Kategorie, oder werden als in ihre Kategorie gehörend erscheinen. Wie thönerne Schilde beim ersten Pfeilwurf zerbrechen und ihren Mann nicht schützen können, so sind eure Gründe nicht probehaltig und leicht zu widerlegen. Mehrere erklärten: eure Burgen sind Lehmburgen. Dagegen spricht aber C. 15, 26, wo גב von dem Schildrücken steht, wie im Franz. bouclier von boucle. Für die Bedeutung Burg läßt sich nichts anführen.

C. 13, 13—22.

Auch dieser ganze Abschnitt, sich in der Zehnzahl vollendend, wie der vorige in der Zwölfzahl, beschäftigt sich noch damit, Hiobs Auftreten gegen Gott vorzubereiten. Hiob fährt fort, dasselbe gegen die Freunde zu rechtfertigen. Dann wendet er sich zu Gott und ersucht ihn, sich der Vortheile zu begeben, die ihm seine Allmacht im Streite gegen einen ohnmächtigen Menschen ge-

währe, so daß nur Gerechtigkeit den Streit entscheide. Getheilt wird die Zehnzahl des Abschnittes in die sieben und die drei. Die sieben zerfällt in die vier und drei. In der Siebenzahl redet Hiob zu den Freunden, in der Dreizahl zu Gott. — In V. 13—16 motivirt Hiob sein Auftreten gegen die Freunde.

V. 13. Schweigend lasset ab von mir und ich will reden, und es komme über mich was es sei. V. 14. Warum soll ich mein Fleisch in meine Zähne nehmen, und meine Seele will ich legen in meine Faust. V. 15. Siehe er wird mich tödten, nicht will ich hoffen, nur meine Wege will ich vor seinem Angesichte rechtfertigen. V. 16. Auch kann mir das zum Heile gedeihen, denn nicht kommt vor sein Angesicht ein Ruchloser.

„Schweiget von mir weg", V. 13, schweiget und laßt mich in Frieden. אני mit Nachdruck: Ich, der ich Reelles zu sagen habe; nicht ihr, die ihr nur Nichtiges vorbringt. יבר mit על wird von einbrechenden Unglücksfällen gebraucht. Nach מה hat man dasselbe Verbum hinzuzudenken: es komme über mich, was da kommen will, oder besser, was es sei, was wolle, vgl. 2 Sam. 18, 22. 23: es geschehe was (da will), so werde ich laufen. Hiob bezieht sich auf dasjenige, was die Freunde von schwerer Strafe gesagt hatten, die ihm bevorstehe, wenn er fortfahre mit Gott zu rechten. Gott kann ihm doch nicht viel mehr thun, und der Drang sich an ihm wenigstens durch Klagen zu rächen, ist so mächtig, daß er lieber alles leiden will, als ihn unterdrücken. — Das erste Glied von V. 14: mein Stillschweigen würde für ein Eingeständniß meiner Schuld angesehen werden. Da ich mich nun von aller Schuld frei weiß, warum soll ich da meine eigne moralische Persönlichkeit vernichten? על מה, warum — eigentlich über was? die Wirkung ruht auf der Ursache. Hier würde die Handlung kein Substrat, keinen Grund haben. Soll ich nehmen mein Fleisch in meine Zähne? d. h. soll ich mich selbst zerfleischen? Im Syrischen, Chald. und Arabischen kommt die Redensart, von wilden Thieren entnommen, Jemandes Fleisch essen, häufig geradezu in der Bedeutung vor: Jemanden verläumden. Diesen weit verbreiteten Sprachgebrauch, der sich auch Dan. 3, 8. 6, 25 findet, hat Ewald mit denen, die

ihm gefolgt sind, ganz außer Acht gelassen. — Und meine Seele will ich legen in meine Hand. Diese Redensart heißt immer: sein Leben preisgeben, aufs Spiel setzen, in die Schanze schlagen, vgl. Richter 12, 3. 1 Sam. 19, 5. 28, 21. Ps. 119, 109. In die Hand — כף ist die hohle Hand — nehmen wir, was wir eben im Begriff sind weg- oder auszugeben. Zu vgl. ist das: siehe er wird mich tödten im folgenden Verse. Hiob sagt, er wolle auf Gefahr seines Lebens seine Unschuld vertheidigen. Man darf nicht aus dem ersten Gliede das יכל מה ergänzen, sondern es ist zu erklären: warum soll ich mich selbst zerfleischen, und ehe ich dieß thue, will ich lieber mein Leben in die Hand nehmen, mich der Gefahr aussetzen in Folge meiner Klagen von der ungerechten Allmacht, die mich befehdet, vernichtet zu werden. Das Verhältniß der beiden Glieder zu einander ist ganz so wie in V. 15. Man könnte freilich auch erklären: warum sollte ich mich selbst zu Grunde richten (vgl. „der seine Seele zerreißt in seinem Zorne" C. 18, 4) und mein Leben muthwillig wegschleudern, indem ich das verzehrende Feuer des Unmuthes in mir verberge, vgl. Ps. 39, 4. Jer. 20, 9. Lieber reden und sterben als schweigen und sterben. Aber dabei ist zuviel hinzuzudenken und für die erstere Erklärung spricht der deutliche Zusammenhang zwischen dem Legen der Seele in die Hand hier und dem: er wird mich tödten — im folgenden Verse. — Ich erwarte keine günstige Wendung des Schicksals; vielmehr, sagt Hiob V. 15, daß Gott erbittert durch meine Klagen, die ihn, wenn ein Funke von Gerechtigkeit in ihm wäre, zur Besinnung bringen müßten, mich tödten wird. Nur den einen Zweck habe ich, wenn ich mich von Neuem an Gott wende, meine Unschuld darzuthun, und diesem Zwecke zu Liebe unterwerfe ich mich der Gefahr. Statt לא ist die Randlesart: ich will ihm oder auf ihn hoffen oder harren. Sie wird von vielen Auslegern vorgezogen. Andere wollen, was ganz unstatthaft ist, daß לא nur eine verschiedene Schreibart für לו sei. Diese Versuche aber sind als bloße Conjecturen zu verwerfen, die ihren Ursprung der Verkennung des Zustandes verdanken, in dem sich Hiob befand, und dem Bestreben, den scheinbaren Widerspruch auszugleichen, der zwischen dieser

Stelle und anderen, namentlich gleich V. 16, Statt findet, wo Hiob die Hoffnung der Wiederherstellung ausspricht. Das Bestreben die Härten in Hiobs Reden zu beseitigen hat auch sonst zu den mannigfachsten Ausschreitungen Anlaß gegeben. Das nicht ist im Zusammenhange das einzig passende. Hiob beseitigt die eine denkbare Ursache seines Auftretens gegen Gott, die Hoffnung dadurch Erlösung zu erhalten — auf diese will er sich keine Hoffnung machen, da er weiß, daß er es nur mit einem allmächtigen, nicht mit einem gerechten Gott zu thun hat, — und setzt die andere, die: seine Unschuld darzuthun. Uebrigens negirt das: ich will nicht hoffen — nicht schlechthin jede Hoffnung eines günstigen Ausganges, sondern es besagt nur, daß Hiob dieser Hoffnung sich nicht überlassen will, daß der eigentliche Grund für sein Auftreten ein anderer ist. Das: ich will nicht hoffen, hat den schwachen Keim einer Hoffnung zur Grundlage und dient somit dem folgenden Verse zur Vorbereitung. Das ist die Wahrheit, welche den Versuchen die Lesart zu ändern zu Grunde liegt. הוכיח rechtfertigen, eigentlich erweisen, in ihrer wahren Beschaffenheit darstellen, im Gegensatze gegen das falsche Licht, in das er durch die Leiden gesetzt worden. Das erste Glied von V. 16 geben richtig schon die LXX.: *καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν*; dieses, mein unerschrockenes Auftreten. Das Neutrum des Pronom. wird durch das Mascul. eben so wohl ausgedrückt, wie durch das Femin., obgleich das Letztere gewöhnlich ist. Speciell הוא steht oft für das Neutrum. Es ist nicht angemessen, הוא mit Schlottmann auf Gott zu beziehen: er selbst auch muß mein Beistand sein. Dagegen spricht das auch. Dieß bezieht sich auf den im Vorigen angegebenen Zweck seines Auftretens; nicht bloß zu meiner Rechtfertigung muß es dienen, sondern es muß mir auch zum Heile gereichen, wenn Gott irgend noch Gott ist. Der Grund weshalb wird im zweiten Gliede angegeben. Hiobs Unerschrockenheit ist ein Beweis seiner Unschuld. Der Schuldige tritt nicht frei und frank vor Gott, sondern flieht ihn. — Im vorigen Verse hatte Hiob, an der Wiederherstellung verzweifelnd, als Grund seines Auftretens das Bestreben angegeben, sich zu rechtfertigen; hier fällt ein

Strahl von Hoffnung in seine Seele. Wer weiß ob mein freies Auftreten mir nicht noch zum Heile helfen, ob Gott, der daran meine Unschuld erkennt, mich nicht noch begnadigen wird. Etwas anders Bouiller: er bezieht das Heil nicht auf die Befreiung von Leiden, sondern auf den Sieg über die Freunde, und den Erweis der Unschuld. Aehnlich Hahn: mir für Heil, etwas das für mich spricht, mir günstig ist. Aber die erste Auffassung ist natürlicher, eine so beschränkte Auffassung des Heiles nicht indicirt, und das Heil steht dem Verderben entgegen, welches die Freunde ihm gedroht hatten und welches Hiob selbst als die wahrscheinliche Folge seines Auftretens betrachtet.

In V. 17—19 fordert Hiob die Freunde auf seine expostulatio mit Gott anzuhören und spricht die Zuversicht seines Sieges aus. V. 17. Höret doch, höret meine Rede, und meine Darlegung vernehmet. V. 18. Siehe doch ich rüste den Rechtsstreit, ich weiß, daß ich gerecht sein werde. V. 19. Wer ist der mit mir streiten will, denn dann will ich schweigen und verscheiden.

Die Hervorhebung des Hörens in V. 17 durch den nachfolgenden Infinitiv weist darauf hin, daß es Wichtiges zu hören gibt, C. 21, 2. C. 37, 2. אַחְוָה von חוה anzeigen — die Erklärung, eine aramaisirende Hiphilform, vgl. Dan. 5, 12. „Sei in euern Ohren", werde von euch vernommen. — So will ich denn, sagt Hiob in V. 18, den Streit mit Gott beginnen, in dem ich sicher nicht erliegen werde; ערך משפט hier sensu forensi, die Sache rüsten, zurichten, instruiren. צדק als unschuldig erscheinen, Vulg.: quod justus inveniar. Die Wortfülle, mit der Hiob ankündigt, daß er mit Gott rechten wolle, ist ein Erzeugniß der triumphirenden Zuversicht, mit der er dem Erfolge des Kampfes entgegensieht. Hat hier die Wortfülle solchen Grund, so wird man auf einen sachlichen Grund auch die Wortfülle zurückführen müssen, mit der später Elihu sein Auftreten einleitet. Die Freunde hatten durch ihre verkehrte Behandlung das Uebel, welches sie heilen wollten, nur noch vermehrt. Durch ihre handgreiflich falschen Beschuldigungen hatten sie das Bewußtsein seines persönlichen Werthes bei Hiob nur gesteigert, und verhindert, daß er in sich herabstieg. Nur wer

den Begriff der Sünde seiner faßte, wer mit dem Auge Gottes sie betrachtete, konnte ihm helfen, ihm einen Ausweg aus dem Labyrinth zeigen, in dem er sich befand, bewirken, daß er Gott wiederfand. — Kann mich Jemand, Gott oder Mensch, eines Verbrechens bezüchtigen, welches das über mich ergangene Verhängniß rechtfertigt, so will ich, fährt Hiob in V. 19 fort, gerne schweigen und ohne Klage sterben. Jetzt aber, da ich mich unschuldig weiß, will ich auch frei und offen mich verantworten. מי הוא, wer ist der, welcher — C. 4, 7. Die Worte sind eine triumphirende Aufforderung wie Jes. 50, 8 und das *τίς ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* Joh. 8, 46. Die Aufforderung ist allgemein gehalten, der Sache nach aber vorzugsweise an Gott gerichtet. עתה dann, vgl. C. 3, 13. 1 Sam. 13, 13, wenn ich eines solchen Frevels überwiesen werde. „Werde ich schweigen", nicht ferner klagen, murren und rechten. „Und sterben", nämlich schweigend. Andere ergänzen zwischen dem ersten und zweiten Gliede: er komme, er trete ohne Verzug auf, damit ich noch lebend ihn widerlegen kann. Also: möchte mein Gegner nur bald zu dem Kampfe erscheinen, denn bald wird es mit mir aus sein. Dagegen aber entscheidet das אחריש, besonders wenn V. 5 und V. 13 verglichen wird. Das Schweigen eignet in unserm Buche immer dem, der nichts zu sagen weiß.

In V. 20—22 wendet sich die Anrede an Gott. V. 20. Nur zweierlei thue nicht an mir, dann will ich vor deinem Angesichte mich nicht verbergen. V. 21. Deine Hand entferne von mir, und dein Schrecken möge mich nicht ängstigen. V. 22. Dann rufe und ich will antworten, oder ich will reden und du erwidre mir.

Hiob ersucht in V. 20 Gott vor dem Beginn des Streites um zweierlei: daß er ihn von dem Drucke seiner Leiden befreien möge, die ihm alle Geistesfreiheit und allen Schwung raubten, und daß er ihn nicht durch seine Majestät schrecken, und erdrücken möge, so daß er unter gleichen Verhältnissen mit ihm rechten könne, Gott sich der ungerechten Vortheile entschlage, die ihm seine Allmacht gewährte. — כף in V. 21, wie שבט C. 9, 34, die Zuchtruthe, die strafende Hand. אימה Schrecken, furcht-

bare Majestät, vgl. zu der Parallelstelle C. 9, 34. Bei strenger Regelrechtigkeit müßte es im ersten Gliede heißen: Deine Hand laß nicht lasten auf mir. Denn Hiob hat deprecirt. — Dann, wenn du diese Bedingungen eingehen willst, wenn auf diese Weise der Kampf ein gleicher wird, in dem nur die Gerechtigkeit entscheidet, werde ich, sagt Hiob in V. 22, die Bestimmung der Art und Weise des Streites dir gern überlassen. Willst du Kläger sein, so werde ich mich vertheidigen; oder willst du, daß ich anklagen soll, so bin ich auch damit zufrieden und erwarte, daß du dich gegen meine Klage vertheidigst. Die Worte haben significationem forensem. קרא anklagen. ענה sich vertheidigen. Wie דבר dem קרא so השיב dem ענה synonym. Daß Hiob die Bestimmung der Art und Weise der Führung des Streites Gott überläßt, drückt die Zuversicht des Sieges aus, zeigt, daß er unter allen Umständen zu siegen gewiß ist, sobald nur die Sache rein auf das Gebiet der Gerechtigkeit herübergespielt ist.

C. 13, 23—28.

So will ich denn, so fährt Hiob in der Anrede an Gott fort, als Kläger auftreten und fordere von dir, daß du, bevor du mich ferner quälst, mir die vielen und schweren Missethaten bekannt machest, die dich zur Verhängung einer so schweren Strafe berechtigt haben. Und wenn du diese Frage nicht beantworten kannst, wie verträgt es sich mit deiner Gerechtigkeit, wie ist es deiner Würde und Majestät angemessen, daß du mich armen, hinfälligen Menschen so grausam verfolgst? — Hiob fängt hier an, mit Gott zu rechten, ohne daß er die Erfüllung der Bedingungen, die er ihm im Vorhergehenden gestellt, abwartet. Daß dieselbe erfolgen werde, daran hatte er im Ernste gar nicht gedacht. Es war dieß nur eine indirecte Klage und Beschwerde gewesen, daß er unter so ungünstigen und unbilligen Verhältnissen den Streit mit Gott führen müsse, eine Verwahrung gegen die Nachtheile, die ihm aus diesen Verhältnissen erwachsen

mußten. Konnte er auch unter ihnen ſeine Sache als eine gerechte erweiſen, ſo war der Sieg ein doppelter.

V. 23. Wie viel hab' ich denn der Miſſethaten und Sünden, mein Verbrechen und meine Sünde thue mir kund. V. 24. Warum verbirgſt du dein Antlitz, und achteſt mich für deinen Feind? V. 25. Willſt du ein verwehtes Blatt ſchrecken, und die dürre Spreu verfolgen? — V. 26. Denn du ſchreibſt wider mich Bitterkeiten, und läſſeſt mich beſitzen die Miſſethaten meiner Jugend. V. 27. Und legeſt in den Block meine Füße, und bewachſt alle meine Wege, um die Wurzeln meiner Füße ziehſt du einen Kreis. V. 28. Und er wird wie Moder vergehen, wie ein Kleid, das die Motte verzehret.

Hiob übernimmt V. 23 die Rolle des Klägers. Grund der Klage iſt das Mißverhältniß ſeiner Schickſale und ſeines Betragens. Ob ein ſolches denn nicht wirklich Statt finde, darf er Gott zuverſichtlich fragen, er darf ihn auffordern, ihm die ſpecielle große Sünde anzuzeigen, wodurch er ſo großes Leid verdient. Dieſe letztere iſt unter meiner Sünde, meinem Frevel zu verſtehen. Auf eine ſolche einzelne, ſchwere Frevelthat deuten die Freunde mehrfach hin. Hiob iſt mit ihnen eins in der Annahme, daß nur das Vorhandenſein einer ſolchen ſein Leiden rechtfertigen könne. Elihu weiſt nach, daß es ein drittes gibt, daß Hiob kein Verbrecher, kein Frevler iſt, und doch ſein Leiden reichlich verdient hat. Das erſte Glied bezieht ſich auf den Umfang von Hiobs Sünden, das zweite auf die Intenſität. — Die Verbergung des Geſichts in V. 24 Zeichen des Unwillens und des Abſcheus. Wer Jemandem zürnt, mag ihn nicht anſehen. „Du betrachteſt mich als deinen Feind". Dieſe Betrachtungsweiſe gab Gott thatſächlich kund, alſo ſ. v. a.: Du behandelſt mich als ſolchen. Feind Gottes kann, Gottes Gerechtigkeit vorausgeſetzt, nur der Sünder und Frevler ſein. Wie Gott es rechtfertigen könne, daß er ihn, den Gerechten und Unſchuldigen, als Feind behandle, fragt Hiob. Die Anſicht, daß die Gerechtigkeit zum Weſen Gottes gehöre, oder doch gehören ſollte, liegt dieſer Frage zu Grunde. — Von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit geht Hiob in V. 25 zu der

Behauptung über, es sei Gottes unwürdig, seiner Majestät wenig anständig, seine Kräfte an einem so elenden Wesen zu versuchen. Die Ungerechtigkeit erscheint in um so üblerem Licht, wenn sie von der Kraft gegen die Schwäche, in dem übelsten, wenn sie von der Allmacht gegen die Ohnmacht verübt wird. עלה נדף folium impulsum oder dispulsum, Part. Niph. von נדף: ein Blatt, das ohnedem vom Winde hin- und hergeweht wird. ערץ nicht hin- und hertreiben, sondern schrecken. Der Ausdruck bezieht sich nicht auf das Bild, sondern auf die Sache. — Die äußere Bezeichnung des Objects את wird nur äußerst selten bei unbestimmten Nomin. gesetzt. Genauer betrachtet nie, denn auch hier ist die dürre Spreu der Sache nach bestimmt. Hiob ist die dürre Spreu. Der Artikel ist nur ausgelassen, wie in der Poesie nicht selten. Wo das את bei formell unbestimmten Nominibus steht, da wird eben aus ihm deutlich, daß sie den Sinn von bestimmten haben. — Der Mensch wird in Bezug auf die Schwäche und Gebrechlichkeit seiner Natur mit einem Blatte verglichen, das vom Baume abgefallen, jedem Spiele des Windes ausgesetzt ist: Gott mit dem Sturme, der dieses Blatt aufjagt — den ohnehin elenden Menschen durch außerordentliche Leiden noch unglücklicher macht. Aehnlich das zweite Bild. — Du mußt ja wohl das fallende Laub, die dürre Spreu verfolgen wollen, oder: nicht umsonst thue ich diese Frage an dich, denn, V. 26. Das Verbum כתב hat sensum forensem, der Ausdruck hergenommen von einem Richter, der ein Dekret abfaßt. מרורות Bitterkeiten, eine harte grausame Sentenz, Grot.: acerba in me decreta condis. Man kann aber auch, und das ist dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angemessener, die Bitterkeiten in dem Sinne der Leiden nehmen, das: du schreibst sie wider mich, in dem Sinne von, du verschreibst sie mir. על erklärt sich daraus, daß der harte Beschluß auf dem Verurtheilten lastet. „Du machest mich besitzen", du gibst mir zum Besitze, הוריש mit dem Accusativ der Person und der Sache, aliquem haereditare facere. Das Gegentheil des Besitzenmachens der Verschuldungen ist das Vorübergehenlassen oder Vergeben derselben. עון bezeichnet nie die Sündenstrafe abgetrennt von der Verschul-

dung, und auch hier ist diese Bedeutung weder nothwendig, noch selbst passend. Von seinen Jugendsünden. die auch Ps. 25, 7 als solche erwähnt werden, welche Gott nach seiner Barmherzigkeit dem Menschen nicht anrechnen möge und könne, glaubte Hiob in reiferem Alter, wo er der kräftigeren Wirkungen der göttlichen Gnade theilhaftig geworden, frei zu sein. Gott aber, statt sie nach seiner Barmherzigkeit zu vergeben, wie er sonst zu thun pflegte, gibt sie ihm gleichsam von Neuem in Besitz, indem er ihn nach ihnen und nicht nach der spätern Gerechtigkeit behandelt: er läßt sie ihn besitzen in ihren Folgen. Der Mangel an Bewußtsein der Sünde, welche hier in einem schon vergangenen Lebensabschnitt versetzt wird, gibt sich auch hier zu erkennen. Dadurch wird dann die Einsicht in das Wesen des Läuterungsleidens getrübt, und hierdurch wieder die Hoffnung auf Wiederherstellung abgeschnitten. — Die Bilder in V. 27 sind hergenommen von den Strafen, die man an Verbrechern zu vollführen pflegt. סד ein Block, in den man die Füße der Verbrecher einzuschließen pflegte. Einem solchen Blocke glich das Leiden Hiobs, insofern er dadurch überall eingeengt und gehemmt war. Das verkürzte Futurum in der Bedeutung des gewöhnlichen, wie öfter in der Poesie. על zeigt das Drückende, Lastende an. Du bewahrest oder bewachest alle meine Wege, d. h. gibst Acht, daß ich nirgends einen Ausweg übrig behalte, nicht entfliehen kann, hälst mich in strengem Gewahrsam. Die Wurzeln meiner Füße, d. i.: meine Fußsohlen. תחקה du ziehst eine Gränze, einen Kreis. Das Stammwort ist חקה, verwandt mit חקק, insculpsit, delineavit, pinxit. In Hithp. sich als einen Schneidenden, Malenden beweisen. Die angenommene Bedeutung des חקה ist die einzige sprachlich begründete, vgl. 1 Kön. 6, 35. Ezech. 8, 10. 23, 14, die daher durchaus nicht verlassen werden darf. Der Gewahrsam, der Kreis sind für Hiob die Leiden, denen er vergebens zu entrinnen sucht, in deren Umfang er durch göttliches Verhängniß festgebannt, durch die für ihn alle freie Bewegung gehemmt ist; Gott läßt ihn nicht aus einem gewissen Umfang herausgehen, den er ihm bezeichnet und in den er ihn eingeschlossen hat. — Schon Mercier hat auf die Stei-

gerung der Beweise des göttlichen Zorns in diesen Versen aufmerksam gemacht. 1) Gott verbirgt sein Angesicht. 2) Er zeigt sich als Feind. 3) Er faßt harte Beschlüsse. 4) Er straft längst vergangene Sünden. 5) Er wirft in ein hartes und enges Gefängniß. — Und derjenige, meint Hiob in V. 28, den du so grausam behandelst, den du so ganz ohne Ursach verfolgst, ist nicht etwa ein Feind, dessen Macht du zu fürchten, ein Gegner, dessen Trotz du niederzubeugen hättest. Es ist ein schwacher, hinfälliger Mensch, der ohnedem bald eine Beute der Verwesung sein wird. Und diesem Elenden willst du sein trübes kurzes Dasein noch mehr verbittern? והוא, und er, eben dieser, ich, den du so grausam verfolgest, wird wie Moder vergehen. Viele Ausleger nehmen an, daß vor רקב die Präposition ב zu ergänzen sei, und der Moder also, wie die Motte, als Ursache der Vernichtung genannt werde. So Schultens: ut putredine veterascit. Man vergleicht dann die Stelle Hos. 5, 12: „Ich werde Ephraim sein wie eine Motte, עש, und wie רקב dem Hause Juda." Allein dann läßt sich nicht einsehen, weshalb hier die Partikel כ gesetzt sei, da keine Vergleichung Statt findet, der Mensch vergeht nicht wie durch Fäulniß, sondern durch Fäulniß. Besser nimmt man daher רקב, wie בגד, nicht als etwas Zerstörendes, sondern als etwas der Vernichtung Unterworfenes und leicht Zerstörbares, was in der Hinsicht mit dem Menschen verglichen wird, der Moder steht nicht der Motte, sondern dem Kleide gleich.

Der nächstfolgende Abschnitt enthält eine weitere Ausführung des unsrigen, der sich als Einleitung zu demselben schon durch die Sechszahl seiner Verse im Verhältniß zu der Zwölfzahl anzukündigen scheint. Namentlich bildet der letzte Vers hier das Thema, das im folgenden Abschnitt weiter ausgeführt wird.

C. 14, 1—12.

Die schweren Leiden, die Gott über den Menschen verhängt, die Härte, mit der er auch bei den Frommen die Schwachheitssünden bestraft, die aus der verderbten Beschaffenheit der menschlichen

Natur hervorgehen — Alles dieß wird um so unerträglicher durch die Betrachtung, daß, während in der ganzen Natur Leben aus dem Tode ersteht, der Mensch nach kurzem und leidenvollem Dasein ewiger Vernichtung unterworfen ist. Bei einem solchen Geschöpfe sind außerordentliche Härten übel angebracht. Sie sind eben so viele Anklagen gegen Gottes Gerechtigkeit und Liebe. Die Zwölfzahl des Abschnittes wird durch die vier mal drei getheilt.

V. 1—3: Der Mensch in dem Elende und der Vergänglichkeit seines Daseins sollte nicht Gegenstand außerordentlicher Strenge von Seiten Gottes sein. V. 1. Der Mensch wird vom Weibe geboren, ist kurz von Tagen und wird satt der Unruhe. V. 2. Wie eine Blume geht er auf und wird abgeschnitten, und flieht gleich dem Schatten und bestehet nicht. V. 3. Und über einen solchen öffnest du dein Auge, und mich bringst du in's Gericht mit dir.

Bedenke doch, V. 1, wie elend auch ohne außerordentliche Leiden das Dasein des Menschen ist. Schwach und elend kommt er zur Welt, kurz ist sein Leben und dennoch ihm zu lange. „Vom Weibe geboren": von solchen Müttern können nur solche Kinder kommen, die Schwachheit kann nur die Schwachheit, nicht die Stärke zur Welt bringen. Der Ursprung ist die Weissagung der Beschaffenheit. Der Weibesgeborne steht im Sinne der Schwäche auch an den beiden andern Stellen, C. 15, 14. 25, 4. Satt der Unruhe, an ihr gesättigt, an ihr Ueberfluß habend, רגז ist hier, wie C. 3, 26, die Unruhe im objectiven Sinne, die Beunruhigung, die Leiden des Lebens, welche dem Menschen gar keine Ruhe lassen. — Wie eine Blume freudig emporsproßt, aber bald abgeschnitten wird, so strebt, V. 2, der Mensch in seiner Jugend freudig empor, aber bald wird durch Leiden seine Kraft gebrochen. ימל ist Futurum nicht von נמל, sondern von מלל, entweder in Kal, dann würde das Verbum: abgeschnitten werden — heißen, oder besser in Niph. Subject in ימל ist die geistige Blume, der Mensch. Zu vergleichen ist die Grundstelle Ps. 90, 6: „am Morgen blühet er — und vergehet, am Abend schneidet man und er vertrocknet", und die Parallelstelle Ps. 103, 15: „der Mensch, wie Gras sind seine Tage, wie eine Blume des Feldes, also blühet er". Die Vergleichung des

Menschen mit einem Schatten findet sich fast bei allen Völkern, vgl. Eurip. Medea: τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν, und der bekannte Spruch Pindars: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Hier aber bezieht sie sich nicht auf die Nichtigkeit, sondern auf die Flüchtigkeit des menschlichen Daseins: wie der Schatten, der fliehende nämlich. Der Mensch entflieht so schnell, wie der Schatten, wenn der Tag einmal sich zu neigen begonnen, vgl. Ps. 102, 12. — Und diesen Elenden, heißt es in V. 3, würdigst du deiner Aufmerksamkeit, beobachtest ihn, um Grund zu finden, ihn zu strafen? Mich namentlich, der ich ohnedem als Theilnehmer des allgemeinen menschlichen Looses schon genug leide, ziehst du noch vor Gericht wegen geringer Vergehungen, die du verzeihen solltest. אף ist unser betontes und. עליו einen solchen — einen so unglücklichen. Die Augen öffnen über Jemanden — der Gegensatz unseres: ein Auge zuthun.

V. 4—6. Der Mensch, der als Sünder geboren worden, sollte bei der kurzen ihm gesetzten Lebensfrist Gegenstand der göttlichen Nachsicht sein. V. 4. Ach daß doch Reiner von Unreinem käme! Nicht einer. V. 5. Wenn seine Tage festbestimmt sind, die Zahl seiner Monden bei dir, wenn sein Gesetz du gemacht, das er nicht überschreitet: V. 6. So blicke hinweg von ihm und er höre auf, daß er wie ein Lohnarbeiter Gefallen habe an seinem Tage.

„Wer wird geben Reinen von Unreinem?", V. 4. Die Frage: wer wird geben, ist hier, wie immer, Frage des Verlangens und Umschreibung des Optativs, nicht: könnte doch kommen; sondern: möchte doch kommen! Hiob spricht den Wunsch aus, daß es anders sein möchte, als es wirklich ist, daß es möglich sein möchte, daß der Einzelne sich von dem Zusammenhang mit der Gattung losrisse; bezeichnet dann aber durch das לא אחד nicht einer, nämlich: wird gegeben, nicht ein Reiner kann vom Unreinen kommen, diesen Wunsch als einen vergeblichen, alle als schon durch ihren ersten Ursprung in die harte Nothwendigkeit der Sünde beschlossen. Man muß aber nicht übersetzen einen Reinen, sondern Reinen vom Unreinen. Der Reine und der Unreine sind ideale Personen, denen in der Sache die Mehrheit entspricht. Die Lehre von dem angeborenen,

sündigen Verderben, das von den Eltern auf die Kinder übergeht, ist in diesen Worten klar enthalten. Hiob beruft sich hier auf das angeborne Verderben gerade so wie David Ps. 51, 7, nicht um sich zu *entschuldigen*, sondern um Gott zur Barmherzigkeit zu bewegen. Ist der Mensch von Natur zum Bösen geneigt, kann er daher beim besten Willen nicht anders als sündigen, bleibt auch der Fromme wegen des vitium originis noch Schwachheitssünden unterworfen, so muß, wenn Gott, wie er es hier mit *Hiob* zu thun schien, seine *Barmherzigkeit* verläugnend, nach aller Strenge richten will, jeder Mensch des Heiles verlustig werden. Hier tritt bei Hiob das Sündenbewußtsein wieder hervor, aber es ist noch nicht so lebendig, daß er die Nothwendigkeit *so harter Leiden* zur Austilgung der Sünde einsieht, was ihm freilich viel leichter geworden sein würde, wenn ihm nicht die Aussicht auf einen glücklichen Ausgang der Sache verdunkelt worden wäre. Das hatte aber wieder seinen Grund in der mangelnden Tiefe seiner Sündenerkenntniß. — Mit unerbittlicher Strenge, klagt Hiob V. 5, hast du dem Menschen wegen seiner angebornen Sünde, vgl. Ps. 90. die in solcher Weise schon hart genug gestraft ist, das Ende seines Lebens bestimmt, so gönne ihm, der ja nicht anders *kann* als sündigen, doch *in* seinem kurzen Leben einige Ruhe und Erholung. Wir haben hier den Vordersatz — den Nachsatz im folgenden Verse. חרוץ eigentlich abgeschnitten, dann unwiderruflich bestimmt. „*Bei dir*“: dir bewußt, weil von dir *bestimmt*. חק Gesetz, nichts anders, hier von dem Gesetze, welches die Lebensdauer des Menschen regelt. Die Texteslesart ist חקו im Singular. Die Vokale gehören zum Kri חקיו im *Plural*. Die Texteslesart ist die richtige. Es handelt sich hier nicht von einer Mehrheit von Satzungen, sondern von dem einen Gesetze, wodurch das Leben des Menschen in enge Grenzen eingeschlossen ist. Es ist hier nicht sowohl von dem einem jeden Einzelnen unwiderruflich bestimmten Lebensziel die Rede, als von dem Loose des ganzen menschlichen Geschlechts, an dem jeder Einzelne Theil nimmt: Durch enge Schranken ist das menschliche Dasein umschlossen. Des Menschen Leben währet siebenzig Jahre, wenn's hoch kommt achtzig. — Da dem so ist, so solltest du, V. 6,

ihm Ruhe lassen, die Sünden, zu denen er gleichsam prädestinirt ist, nicht so strenge rügen; dir genügen lassen an dem traurigen Loose der Vergänglichkeit, dem er in Folge derselben anheim gefallen ist. Das Hinwegsehen von dem Menschen bildet den Gegensatz gegen: die Augen öffnen, V. 3, seine Fehler übersehen und ihm die Strafe erlassen. „Und er höre auf", er genieße der Ruhe und Erholung. עד bis daß, so daß er wenigstens. רצה יומו Gefallen finden an seinem Tage, acceptum habere diem suum, vgl. ירצו כזב, sie finden Gefallen an Lüge Ps. 62, 5, ihn erträglich finden, nicht unter seinen Lasten und Mühseligkeiten erliegen. Der Sinn: damit die Tage seines Lebens doch nicht schwerer und unerträglicher seien, wie die Tage eines Lohnarbeiters, dem unter beständigen Arbeiten doch einige Erholung und Erquickung von seinem Herrn verstattet wird; möge Gott, der sich den Gott der Liebe nennt, und Liebe von den Seinen verlangt, nicht härter sein, als der härteste Frohnvogt auf Erden. Den Tagen eines Lohnarbeiters gleichen die Tage eines Menschen auf Erden auch dann, wenn Gott die außerordentlichen Leiden hinwegnimmt. Es bleibt immer noch die Arbeit und die Mühsal der Hände auf der Erde, welche der Herr verflucht hat, 1 Mos. 5, 29. Was Hiob hier verlangt, hat vielen Schein, und ist eine Anfechtung, die jedem hart zusetzt, der sich in schwerem Leiden befindet. In Wahrheit aber wäre es die größte Härte von Seiten Gottes, wenn er thun wollte, wie hier verlangt wird.

V. 7—9: in der übrigen Natur geht Leben aus dem Tode hervor. V. 7. Denn der Baum hat Hoffnung, wenn er abgehauen wird, so verjüngt er sich wieder, und sein Sproß hört nicht auf. V. 8. Wenn altert in der Erde seine Wurzel, und im Staube erstirbt sein Stumpf: V. 9. So sproßt er vom Geruche des Wassers, und treibt Zweige wie ein Neugepflanzter.

Kurz und mühvoll ist das Leben und nach dem Tode ist Alles aus. In der ganzen Natur entsteht Leben aus dem Tode — ein abgehauener Baum, V. 7, schlägt wieder aus — erhält durch das Wasser neue Kraft und seine Wurzel treibt frische Schößlinge — nur der Mensch, wenn er einmal gestorben, ist rettungslos verloren und vernichtet. — „Denn der Baum hat noch Hoffnung". Du hast wohl Grund mit dem Menschen nachsichtig

zu verfahren; denn ist sein kurzes und elendes irdisches Dasein zu Ende, so ist es aus mit ihm. — Die Aussicht auf ein künftiges Leben verschwindet hier Hiob. Wie könnte dieß auch wohl anders sein, da Gottes Wesen, auf dem diese Hoffnung beruht, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sich ihm in der Empfindung und Erfahrung so gar nicht kund geben. Unter diesen Umständen mußte der Glaube an ein ewiges Leben, dem erst in den späteren Zeiten des Alten Bundes ein festes Gotteswort gegeben wurde, an das er sich anklammern konnte, der erst nur noch mehr in der Form der Sehnsucht, Ahndung und Hoffnung vorhanden war, nothwendig in seiner Seele ersterben. Später gewinnt er wieder Kraft. Besonders in C. 19 arbeitet er sich wieder aus der Tiefe der gläubigen Seele empor. חלף in Hiph. wechseln, Neues an die Stelle des Alten setzen, sich verjüngen, so C. 29, 20. Das entsprechende Arabische Verbum hat die specielle Bedeutung: nova germina emisit. Der Sprößling steht collectiv. — Mehrere Ausleger nehmen an: im vorigen Verse werde der Mensch verglichen mit einem abgehauenen Baume: in V. 8 und dem folgenden werde die Vergleichung hergenommen von einem abgestorbenen. Allein גדע, was nicht Stamm überhaupt heißt, sondern nur von dem Stumpf, truncus succisus, vorkommt, von גדע = גרע abschneiden, abhauen, vgl. über גדע die Erörterung in meiner Christol. 2. S. 119, zeigt, daß auch hier noch von dem abgehauenen Baume die Rede ist, der in seinen neuen Schößlingen wieder auflebt. Hier wird die Lebenskraft des Baumes noch durch einen neuen Umstand weiter ins Licht gestellt. Selbst dann lebt er, wenn er nur durch Wasser erquickt wird, wieder auf, wenn nach dem Abhauen der Stumpf bereits angefangen hat abzusterben, die Wurzel bereits angefangen hat unfähig zur Verrichtung ihrer Functionen zu werden. Die Zähigkeit des vegetabilischen Lebens ist im Süden größer wie im Norden, und man hat hier an solche Bäume zu denken, bei denen, wie bei der Palme, diese Zähigkeit besonders groß ist. זקן wird eigentlich nur von Menschen gebraucht; hier metaphorisch von der Wurzel des Baums. — „Von dem Geruch des Wassers", V. 9, wenn er von dem Wasser nur eben berührt wird. Der

Geruch oder Duft, den etwas aushaucht, ist die zarteste Weise der Mittheilung. Aehnlich steht von einer geringen Berührung des Feuers, Geruch des Feuers, Dan. 3, 27. Durch Richt. 16, 9, wo Feuer riechen s. v. ist als: Feuer eben verspüren, weil der Geruchssinn besonders fein ist, darf man sich nicht verleiten lassen hier zu erklären: wenn er das Wasser nur riecht. Der Geruch einer Sache ist im Sprachgebrauch immer, auch in Hhl. 1, 3 der Geruch, den eine Sache aushaucht und ריח bedeutet nie das Riechen. נָטַע ist Pausalform von נֶטַע Pflanze, gleich einer Pflanze, d. h. gleich einem frisch gepflanzten Baume; *ὡς νεόφυτον*, wie die Alex. übersetzen.

V. 10—12. Bei dem Menschen aber ist mit dem Tode alles aus. V. 10. Und der Mann stirbt und wird geschwächt, und der Mensch verscheidet und wo ist er? V. 11. Es schwinden Wasser aus dem See, und der Strom versiegt und trocknet aus. V. 12. Und der Mann legt sich hin und erstehet nicht, bis die Himmel nicht mehr sind, werden sie nicht erwachen, und nicht erweckt werden aus ihrem Schlafe.

„Der Mensch stirbt, V. 10, und dann wird er schwach", s. v. a.: aber wenn der Mensch stirbt, so ist seine Kraft dahin; er vermag nicht wie der Baum sich zu verjüngen. חלש im Hebr. sonst schwächen, besiegen, hier schwach werden, wie im Chald., vgl. חַלָּשׁ debilis Joel 4, 10. „Wo ist er", nirgends ist von ihm eine Spur zu finden, er ist gänzlich vernichtet. — Wie durch die Hitze des Sommers, V. 11, das Wasser mancher Seen und Flüsse spurlos verschwindet, so bleibt auch von dem Menschen keine Spur. Nimmer ersteht er aus dem Tode zum Leben. Die beiden Glieder der Vergleichung werden hier, wie sehr häufig, bloß neben einander gestellt. Der nördlichste der Seen Palästinas, der See Merom oder Sammachonitis, der im Sommer ganz trocken wird, konnte den Ausgangspunct für den Vergleich abgeben. Daß das Wasser im Winter in diese Seen und Flüsse wiederkehrt, kommt nicht in Betracht, da es ja nicht dasselbe Wasser ist. Sie bieten in ihrem sommerlichen Zustande ein Bild der absoluten Vernichtung des menschlichen Daseins dar, wie sie mit dem Tode eintritt. Der Vergleichungspunkt ist das Totale der Vernichtung. —

Statt des und in V. 12 würden wir ein also ſetzen. Der Tod mit einem Schlaf verglichen, daher שכב ſich ſchlafen legen für ſterben; ſo wie קום aufſtehen für auferſtehen. „Bis der Himmel nicht mehr ſein wird", eigentlich usque ad desitionem coeli. בלתי iſt eigentlich ein Nomen, בלת von בלה, mit der alterthümlichen Bezeichnung des stat. constr. Durch die Exiſtenz gleich der des Himmels, wird auch anderwärts die ungemeſſene lange Dauer einer Sache bezeichnet. So heißt es Pſ. 89. 30: „Seinen Samen laſſe ich beſtehen ewiglich, ſeinen Thron den Tagen des Himmels gleich", und V. 37. 38: „Sein Same wird ewig währen, ſein Thron iſt wie die Sonne vor mir — wie der Mond wird er feſt ſein ewiglich, wie die Wolken beſtändig immerdar". Der Himmel wird genannt als das Feſteſte unter dem Geſchaffenen. Allerdings iſt auch der Himmel vergänglich. Vgl. Jeſ. 51, 6. Pſ. 102, 27: „Sie vergehen, doch du beſteheſt, ſie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechſelſt du ſie, und ſie wechſeln" Matth. 24, 35. 2 Petr. 3, 7. 10. 11. Dennoch aber iſt das: bis der Himmel u. ſ. w. der Sache nach ſ. v. a. niemals. In dem populären Sprachgebrauch wird von dieſem verborgenen Endreſultat zuweilen abgeſehen. So auch noch im Neuen Teſtament, vgl. Matth. 5, 18.

C. 14, 13—22.

Gäbe es ein Leben nach dem Tode, dürfte ich hoffen, mich in ihm dereinſt noch der Vatergüte Gottes wieder zu erfreuen, ſo würde ich gern alles leiden, alle Härte Gottes, die mich jetzt verfolgt, ertragen. Aber vergebliche Hoffnung! Genauer: gäbe es ein Leben nach dem Tode, ſo würde ich geduldig auf die zukünftige Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes harren, V. 13—15. Ich ſage auf die zukünftige; denn was ich jetzt erfahre iſt nichts als Härte und Ungerechtigkeit, V. 16. 17. Aber vergebliche Hoffnung, aus dem Tode führt kein Pfad zum Leben zurück, V. 18—20. Und der Troſt, daß einer ja in ſeinen Nachkommen glücklich ſein könne, in

ihnen sich der ihm versagten Wiederherstellung erfreuen, ist ein elender, V. 21. 22. — Der Abschnitt vollendet sich in der Zehnzahl, die durch die fünf und fünf getheilt wird. Aus Stellen, wie die unsrige hat man geschlossen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit oder richtiger: von der Auferstehung, für das Problem von der größten Wichtigkeit sei; dabei aber nicht beachtet, daß der Glaube an eine jenseitige Vergeltung ein unmöglicher ist, wenn die diesseitigen Wege Gottes sich nicht aus sich selbst rechtfertigen lassen. Wäre er seiner Seligkeit gewiß, so würde Hiob harren, bis seine Ablösung käme, aber daß es keine Seligkeit gibt, das wird ihm aus der schonungslosen Härte gewiß, mit der Gott gegen ihn, das Werk seiner Hände, zu verfahren schien. Daß übrigens die Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit schon in Hiobs Zeit keimte, zeigt unser Abschnitt deutlich. Sie war aber noch nicht stark genug sich auch da energisch zu behaupten, wo die diesseitigen Führungen Gottes sein Wesen so völlig verdunkelten.

V. 13—17. Gäbe es ein ewiges Leben, so würde ich geduldig harren. V. 13. Möchtest du mich im Scheol verbergen, mich verstecken bis dein Zorn sich legte, mir setzen eine Frist und mein gedenken. V. 14. Wenn der Mann stirbt wird er leben? Alle Tage meines Heerdienstes wollt ich warten bis meine Ablösung käme. V. 15. Rufen würdest du und ich dir antworten, nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen. V. 16. Denn jetzt zählest du meine Schritte, achtest nicht auf meine Sünde. V. 17. Versiegelt in einem Beutel ist mein Vergehen, und du dichtest hinzu zu meiner Missethat.

Möchtest du mich doch, heißt es in V. 13, statt mich länger zu quälen, für eine zeitlang in den Scheol hinabsenden, und mich dann, wenn dein Zorn sich gelegt, wieder heraufholen zur Oberwelt. Daß Hiob nicht an ein Verborgenwerden im Scheol bei lebendigem Leibe denkt, sondern den Tod als Durchgangspunkt voraussetzt, erhellt aus dem folgenden Verse, den man von der ersteren ganz unbegründeten Voraussetzung aus als Parenthese betrachtet, und V. 13 unmittelbar mit V. 15 verbunden hat. צפן verbergen; so daß mich mein Leiden nicht finden könnte. Der Zorn kehrt zurück, legt sich, ist vorüber.

חק bedeutet nur Geſetz, es handelt ſich um die Beſtimmung, wenn der Zorn vorüber ſein, und die Gnade wieder beginnen ſollte. „Und dich mein erinnern", mir wieder gnädig werden, mich in ein neues glückliches Daſein führen. — Ja, wenn es nur ein Leben nach dem Tode gäbe, meint Hiob in V. 14, dann wollte ich nicht wie ein feiger Streiter im Kampfe ermatten. Muthig würde ich das Ungemach des Lebens, das Freudenloſe des Aufenthaltes im Scheol ertragen, hinſehend auf die dort zu hoffende Belohnung. צבא der Kriegsdienſt, mit welchem das Leben wegen ſeiner Mühſeligkeit verglichen wird, und der Aufenthalt im Scheol, denn auch dieſer wird mit inbegriffen, wegen ſeiner Freudenloſigkeit. חליפה die Ablöſung des Soldaten von ſeinem Poſten; da das Wort ſchon C. 10, 17 als term. techn. militaris in der Bedeutung Ablöſung vorkommt, die hier zu der Bezeichnung des menſchlichen Daſeins als Kriegsdienſt trefflich paßt, ſo hat man keinen Grund, ihr die allgemeine, Wechſel, Wiederherſtellung zu ſubſtituiren. חליפה bezeichnet auch nicht die Ablöſung im abſtracten Sinne, ſondern den ablöſenden Poſten ſelbſt. Es heißt eigentlich das Gewechſelte. Der bildliche Ausdruck gewinnt durch dieſe Bemerkung an plaſtiſcher Anſchaulichkeit. Der ablöſende Poſten, ein Anblick der Freude für den ermüdeten Vormann, iſt Bild des wiederkehrenden Heiles. — Hiob beſchreibt in V. 15, wie die Wendung ſeines Looſes beſchaffen ſein würde, und deutet zugleich darauf hin, wie würdig es Gottes ſein würde, ſie zu gewähren: Würde er ſich doch keines Fremden erbarmen, ſondern ſeines eigenen Geſchöpfes. „Du würdeſt mich rufen" — mich auffordern zur Oberwelt zurückzukehren —; „ich würde dir antworten" — würde freudig deinem Rufe folgen. — Eine tröſtliche Vorſtellung will ſich in dieſen drei Verſen mitten durch den Schmerz hindurchringen. Aber ſie kann keinen Beſtand gewinnen; wird ſogleich als eine unhaltbare wieder aufgegeben. Ganz natürlich, denn eine Ausgleichung jenſeits des Grabes iſt eine Chimäre, wenn dieſſeits des Grabes Gottes Wege ſich nicht rechtfertigen laſſen. Erſt nach der irdiſchen Löſung des Räthſels konnte die hier aufgegebene Vorſtellung wieder Kraft gewinnen. Nur als Fortſetzung des Dieſſeits, nicht

als Ausgleichung und Entschädigung kann das Jenseits Realität haben. Deutlich tritt dieß hervor in dem Verhältnisse dieses Verses zu dem folgenden. Der Gedanke an eine selige Unsterblichkeit wird in ihm verschlungen durch die Betrachtung der Härte und Ungerechtigkeit Gottes, die er jetzt erfahren muß. — כי in V. 16 begründet das: du würdest dich sehnen. Darin lag schon ein Gegensatz gegen eine ganz andere Stellung, welche jetzt der Schöpfer gegen sein Geschöpf einnahm. Dieser Gegensatz wird hier weiter ausgeführt. Denn jetzt kann von der so natürlichen Liebe zu deinem Geschöpfe nicht die Rede sein. — Anderwärts wirft Hiob Gott vor, daß er seine Sünde streng beachte, vgl. C. 10, 14, womit hier das erste Glied übereinstimmt, hier, daß er sie nicht beachte: du achtest nicht auf meine Sünde. Dieser Vorwurf ist noch stärker. Die genaueste Aufsicht, die schonungsloseste Strafe wollte er sich noch gefallen lassen. Aber Gott thut mehr, als das. Er straft ihn für Sünden, die er nicht begangen. Er achtet nicht auf Hiobs Sünde, es ist ihm gleichgültig, ob er wirklich so strafbar ist, als er gestraft wird, vgl. das: „wie viel habe ich denn der Sünden", C. 13, 23, und das: „du dichtest hinzu zu meiner Sünde", V. 17. Dieß verhält sich zu dem: versiegelt ist meine Sünde in einem Beutel, gerade so, wie hier das: du achtest nicht u. s. w. zu dem: du zählest meine Schritte. In beiden Versen im ersten Gliede Gottes kleinliche und gehässige Sorge, daß dem Hiob keine Fehler, auch der kleinste nicht, ungestraft durchgehe; im zweiten das Schlimmere, daß er ihn sogar ohne alle Veranlassung strafe, also im ersten die Klage, daß seine Barmherzigkeit so ganz ruhe, im zweiten, daß er sogar die Gerechtigkeit verletze. — Im Anfang von V. 17 ist zu ergänzen עתה, jetzt. „Meine Sünde ist versiegelt in einem Beutel" — damit sie dir nicht verloren gehe. Das Bild hergenommen von einem Beutel mit Gelde, den man der Sicherheit wegen versiegelt. Ebenso Hos. 13, 12: „in einem Beutel zusammengebunden ist die Ungerechtigkeit Ephraims, seine Sünde will ich aufbewahren." Du dichtest noch hinzu zu meiner Missethat, rechnest mir Verbrechen zu, die ich nicht begangen habe. Diesen Sinn finden viele Aus-

leger, Bouiller an der Spitze, zu hart. Sie wollen daher טפל in der Bedeutung: zusammenbinden — nehmen, so daß das zweite Glied dem ersten gleichbedeutend wäre. Allein das טפל kommt im Hebr. nie in der sinnlichen Bedeutung: zusammenbinden, sondern in der Bedeutung: dichten vor (im Arabischen cum cura instituit sermonem) und steht überall in Beziehung auf erlogene Beschuldigungen, vgl. C. 13, 4. Ps. 119, 69. Der Gedanke aber, so furchtbar er auch aussieht, ist ganz der Stimmung Hiobs angemessen. Hiob sagt ja nichts, was nicht schon in seiner beständig wiederholten Behauptung, daß er unschuldig leide, begriffen war. War dieß, so mußte ja Gott, nicht zufrieden seine Schwachheitssünden zu streng zu bestrafen, ihm noch andere aufgebürdet haben, die er nicht begangen. So mußte Hiob nothwendig seine Leiden ansehen, so lange er nicht in die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit eingedrungen war.

V. 18—22. Aber es gibt kein ewiges Leben, und der Trost der Wiederbeglückung in den Kindern ist ein schlechter. V. 18. Aber ein fallender Berg verwelket, und ein Fels rückt fort von seiner Stelle. V. 19. Steine höhlt Wasser aus, es schwemmen hinweg seine Fluthen den Staub der Erde, und die Hoffnung des Menschen richtest du zu Grunde. V. 20. Du besiegst ihn für immer und er gehet, veränderst sein Antlitz und lässest ihn dahin fahren. V. 21. Sind geehrt seine Söhne, er weiß es nicht, und sind sie gering, er merket nicht auf sie. V. 22. Sein Fleisch ist ganz Schmerz über ihn, und seine Seele trauert über ihn.

Im Vorhergehenden: wenn es ein anderes Leben gäbe, so würde ich geduldig harren. Hier, im V. 18, wird die Bedingung geläugnet, und also Hiobs Ungeduld begründet. אולם knüpft nicht an das unmittelbar Vorhergehende an — V. 16 und 17 enthielten nur einen Nebengedanken — sondern es verbindet Abschnitt mit Abschnitt, die zweite Halbstrophe mit der ersten. Aber vergebliche Hoffnung! Wie in der Natur vielfach ein geheimes Gesetz der Zerstörung herrscht, dem Nichts zu widerstehen vermag, wie Berge, Felsen, Steine, Erde dem Einfluß des zerstörenden Princips unterliegen, nichts sich dagegen halten kann, so ist auch der schwache Mensch, der einen Gott zum Gegner hat, rettungslosem Unter-

gang geweiht. נבל verwelken, hier durch eine kühne Metapher von einem Berge gebraucht, der wie ein verwelktes Blatt sich auflöst, zerbröckelt, verwittert. עתק fortrücken C. 18, 4. — Das Object אבנים tritt in V. 19 voran, weil darauf der Nachdruck ruht: Selbst Steine höhlt Wasser aus. Das Suffixum in ספיחיה, seine Fluthen, bezieht sich auf מַיִם; der Plural מַיִם wird als Abstractum betrachtet. Ebenso das ספיחים, effusiones, woraus sich das Verbum im Fem. Singul. erklärt. „Und die Hoffnung" u. s. w.: ebenso, mit derselben unwiderstehlichen Allmacht, mit der du in der Natur wirkest, hast du die Hoffnung des Menschen vernichtet. — תקף in V. 20 besiegen, vgl. C. 15, 24, du besiegst ihn auf immer — wirfst ihn durch einen Schlag zu Boden, von dem er sich nie wieder erhebt. Das Bild von einem Kampfe hergenommen, der sich mit gänzlichem Untergange eines der Kämpfenden endigt. Der Kampf ist hier ein jämmerlicher, da er von der Allmacht gegen die Ohnmacht geführt wird. Das zweite Glied wörtlich: verändernd sein Angesicht lässest du ihn so dahinfahren, das ו ist das ו der Folge in der Bedeutung so. Das שנה verändern: du veränderst sein Gesicht, überziehst es mit Leichenblässe, nimmst ihm alle seine Schöne, so daß nur das grause Bild der Zerstörung übrig bleibt. „Du entsendest ihn", lässest ihn dahinfahren, treibst ihn weg, in das düstere Reich der Schatten, aus dem Niemand zurückkehrt. — Hiob beseitigt in V. 21 den Trost, daß ja der Mensch in seinen Kindern fortlebe, in ihnen Ersatz für sein Leiden erhalten könne. Kommen zu Ehren seine Kinder, so weiß er es nicht: der folgende Vers, und schon das zweite Glied, er merkt nicht auf sie, non attendit iis oder ad eos, zeigt, daß hier nicht von einem bloßen theoretischen Wissen, sondern von einem theilnehmenden und freudigen die Rede ist. Er kümmert sich nicht darum, es ist ihm gleichgültig. Sein Schmerz über das eigene Elend, die eigene Vernichtung ist so groß, daß er in ihn versunken, sich um das Loos seiner Kinder nicht kümmern kann. — Ewald nimmt an, es sei hier speciell von Hiobs Kindern die Rede und müht sich dann ab, den Widerspruch gegen den Prolog zu beseitigen, nach dem alle Kinder Hiobs schon erschlagen waren. Er meint,

die Kinder können wohl für die Enkel ſtehen. Allein Hiob hat ja ſchon von V. 18 an von dem traurigen Looſe des Menſchen im Allgemeinen geredet, hat ſeiner Klage gegen Gott noch mehr Nachdruck dadurch gegeben, daß er ſich von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen gewandt hat, auf das es ja in dem ganzen Buche zuletzt abgeſehen iſt. Erſchien ihm der Troſt, daß der Menſch in ſeinen Kindern fortleben, in ihnen doch wieder beglückt werden könne, als ein ſo elender, ſo konnte es ihm nicht der Mühe werth ſein, vom Allgemeinen zum Beſondern zurückkehrend, zu ſagen, daß er ſogar dieſen elenden Troſt entbehren müſſe, zumal da Jeder dieß ohnedem wußte. צער klein, verachtet, gering ſein. — Die Situation in V. 22 iſt nicht die des bereits Geſtorbenen, ſondern des unmittelbar dem Tode Entgegengehenden. Sein Fleiſch, durch ſo viele Leiden aufgerieben, und nun der Verweſung entgegen gehend, ſeine Seele vom bitteren Schmerze durchwühlt. Fleiſch und Seele bezeichnen beides das ganze Individuum, nur das erſtere mit Hervorhebung der leiblichen, das letztere der ſeeliſchen Seite. Nur von dem beſeelten Fleiſche kann geſagt werden, daß es Schmerz über ihn empfinde. Denn das ſetzt perſönliches Bewußtſein voraus. אך braucht nicht zu עליו gezogen zu werden, ſ. v. a.: das einzige, was er empfindet, iſt der Schmerz ſeines Fleiſches, die Wehklage ſeiner Seele über ihn ſelbſt. אך gehört alſo zum Verbum.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Das

Buch Hiob

erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
weil. Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Zweiter Theil.

Leipzig 1875.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

C. 15.

Es beginnt mit C. 15 der zweite Kreis der Reden, der bis C. 21 incl. geht.

Eliphas beſtraft 1) Hiob mit bittern Worten wegen ſeiner Reden. Er ſucht ihm 2) zu zeigen, daß vor Gott alle Menſchen unrein und ſündig ſeien, woraus er dann die Folgerung zieht, daß Hiobs Leiden ohne Zweifel durch ſpecielle, namhafte Sünden verſchuldet ſeien. Endlich 3) ſchildert er den plötzlichen und ſchrecklichen Untergang, der den Gottloſen, wenn er auch für eine zeitlang glücklich ſei, ſicher treffe, und deutet darauf hin, daß man aus Hiobs Untergange auf ſeine Gottloſigkeit ſchließen könne. Dieſe Schilderung des ſchrecklichen Untergangs der Gottloſen bildet den Grundcharakter der Reden der Freunde in dieſem zweiten Kreiſe. Darin ſuchen ſie ihre Stärke; ihre Schwäche, die ſie möglichſt zu verdecken ſuchen, liegt darin, daß ſie ſo gar nicht den Erfahrungsbeweis zu führen im Stande ſind, daß Hiob zu den Gottloſen gehöre. Dieſe Schwäche, die ſie unfähig macht, auf Hiobs Reden einzugehen und ſie verurtheilt, immer nur daſſelbe zu wiederholen, bringt ihnen zuletzt den Untergang. Sie werden an der Thatſache zu nichte, daß Hiob in Wahrheit ein Mann unſträflich und rechtſchaffen, gottesfürchtig und vom Böſen fern war.

V. 2—13.

Dieſer erſte Theil iſt nicht widerlegend, ſondern beſtrafend. Eliphas wirft Hiob zuerſt die Nichtigkeit, dann die Gottesläſterlichkeit ſeiner Reden vor; ferner die Anmaßung bei-

nahe übermenschlicher Weisheit und des Alleinbesitzes derselben. Endlich die Leidenschaftlichkeit, mit der er die milde Belehrung der Freunde zurückgestoßen und gegen Gott antobe.

Der Abschnitt vollendet sich in der Zwölfzahl, die durch die 5 und 7 getheilt wird, die letztere wieder durch die 4 und 3. — Zuerst V. 2—6: deine Reden sind nichtig und gottlos, das letztere in dem Grade, daß sie allein schon hinreichen, deine hartnäckig von dir geläugnete Schuld darzuthun.

V. 1. Und es antwortete Eliphas aus Theman und sprach: V. 2. Wird wohl ein Weiser antworten Windesweisheit und anfüllen mit Ostwind seinen Leib? V. 3. Beweisen mit Rede die nichts nützet, und mit Worten darin kein Vortheil? V. 4. Und du vernichtest Furcht und hebst auf Sinnen vor Gott. V. 5. Denn es lehret deine Missethat dein Mund, und du erwählest die Zunge der Listigen. V. 6. Es verdammt dich dein Mund und nicht ich, und deine Lippen zeugen gegen dich.

V. 2. Du rühmest dich so sehr deiner Weisheit; aber deine eigene Rede zeigt, daß du es mit Unrecht thust. Denn wie könnte wohl ein weiser Mann solche nichtige Worte reden? Eliphas bezieht sich hier und in V. 9 auf Hiobs Aeußerungen in C. 12, 3; 13, 1. 2 und gibt ihm seine Vorwürfe zurück. Das הֲ vor חכם ist das fragende. „Windesweisheit", eine Weisheit voller Leerheit und Nichtigkeit: der Wind als Bild der Nichtigkeit auch in 6, 26; 16, 3. Daß nur diese hier in Betracht kommt, nicht die Heftigkeit und Anmaßung, zeigt der folgende Vers, der dem unsrigen als Erklärung dient. Das tertium comp. zwischen dem Winde und den Reden Hiobs ist einzig und allein die Gehaltlosigkeit und Fruchtlosigkeit. Der Ostwind ist in Palästina ein besonders heftiger Wind. Hier bezeichnet er den höchsten Grad der Gehaltlosigkeit. Daß auch bei dem Ostwind der Begriff der Nichtigkeit allein ins Auge zu fassen ist (auf die Leidenschaftlichkeit kommt Eliphas erst später), zeigt eben der folgende Vers, der als Ausdeutung des unsrigen zu betrachten ist. Auch in Hos. 12, 2: Ephraim weidet Wind und jaget dem Ostwind nach, ist der Ostwind die gesteigerte Nichtigkeit.

V. 3. Ein Weiser wird nicht solche nichtige Reden führen,

die weder ihm noch Andern nützen, wie du gethan haſt. Der Infinitiv הוכח ſtatt des verbi finiti, (wird er wohl Beweis führen?) weil, wenn das verbum finitum, wie hier ſchon im vorigen Verſe, vorangegangen, die Setzung der durch den Infinitiv ausgedrückten reinen Handlung genügt. Der Verfaſſer weiſt durch die Setzung des Infinitivs darauf hin, daß der Vers nur erklärende Wiederholung des vorigen iſt. — Man muß hinzudenken, wie du es gethan haſt. Vor מלים iſt aus בדבר das ב zu ergänzen. In לא יועיל בם, in welchen kein Nutzen iſt, vertritt das Verbum, wie nicht ſelten die Stelle des Nomens, יועיל eigentlich proficit, gradeſo wie unſer Profit. Ganz ähnlich ſind in Jer. 2, 8. 11 לא יועילו die Nichtsnutze, die nichtigen und verderblichen Götzen. Doch kann man auch erklären, in welchen der Weiſe keinen Nutzen hat; der Sinn iſt aber beſſer nach der erſten Erklärung: Worte, die nichts nützen und nichts werth ſind, und für dieſe Erklärung ſpricht auch der Parallelismus, da das לא יסכן die Nutzloſigkeit im Allgemeinen ausſagt.

V. 4. Deine Worte ſind nicht bloß nichtig — ſie ſind auch gottesläſterlich. אף drückt nach den meiſten Auslegern eine Steigerung aus: ja was noch mehr iſt. Man muß es aber vielmehr nach ſeinem gewöhnlichen Gebrauche als einfach hinzufügend nehmen, als ein nachdrückliches und betontes und, welches die Anfügung eines wichtigen Momentes bezeichnet. Furcht für: Gottesfurcht, wie C. 4, 6, ebenfalls in einer Rede des Eliphas. שיחה das Sinnen und Reden, hier, wie das Verbum ſchon 1 Moſ. 24, 63, von heiliger Betrachtung und Gebet, worauf hingewieſen wird durch das näher beſtimmende „vor Gott". Von heiliger Meditation ſteht שיחה auch Pſ. 119, 97. 99, שיח Pſ. 104, 34. Der Vorwurf, den Eliphas Hiob hier macht, iſt nicht ohne Grund. Aus den von Hiob aufgeſtellten Behauptungen folgt wirklich, wenn ſie mit Conſequenz durchgeführt werden, woran aber Hiob durch ſeine Gottesfurcht gehindert wurde, was er daraus folgert. Ein bloß allmächtiger Gott, ohne Barmherzigkeit und ohne Gerechtigkeit, kann nicht Object der Religion, kann nicht derjenige ſein, an den das gläubige Gebet ſich wendet. Behaupten, daß Gottes ganzes Weſen ſich in die Allmacht auflöſe, iſt eigentlich ſich zum

Atheismus bekennen; denn ein bloß allmächtiger Gott ist kein Gott mehr. So gefährlich ist es in Bezug auf die Erkenntniß der Sünde nicht in die Tiefe zu gehen. Eliphas hätte aber milder auftreten sollen, weil er unfähig war diesen Schaden, von dem alles ausging, zu heilen.

V. 5. כי zeigt an, daß die Verbindung mit dem vorigen Verse also aufzufassen ist: deine Reden sind gotteslästerlich, alle Religion zerstörend. Denn du redest also, daß du dadurch den Selbstbeweis für deine frühere Missethat lieferst. Daß die Schuld Hiobs aus seinen Reden resultirt, kommt nach dem כי und nach dem ganzen Inhalt des Abschnitts, der sich durchaus nur mit Hiobs Reden, nicht mit seinen Thaten beschäftigt, nur insofern in Betracht, als daraus die Schändlichkeit der Reden hervorgeht. Wie gotteslästerlich müssen diese sein, wenn sie allein dazu hinreichen, den Beweis für seine frühere Schuld, die Verdammlichkeit seiner Thaten zu liefern, wenn sie die Freunde jeder weitern Beweisführung überheben, wenn Hiob sich durch sie selbst das Urtheil spricht und sein stolzes Pochen auf seine Unschuld als ein heuchlerisches erweist! Eliphas thut hier dem Hiob schweres Unrecht, indem er von dem Ausgangspunkte absieht, von dem er zu solchen Behauptungen gelangt war. Wer ohne eine solche besondere Veranlassung, con amore und mit kalter Consequenz Behauptungen, wie die Hiobs aufstellt, bei dem ist man allerdings berechtigt auf ein lasterhaftes Leben zu schließen. Denn die theoretische Gotteslängnung, oder die theoretische Aufhebung der reinen Gottesidee ist eine Folge der praktischen. Es spricht der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott. — Wir sind der Erklärung gefolgt: deine Missethat lehret dein Mund. Andere dagegen erklären: denn deine Missethat lehret oder unterweiset deinen Mund, deine Thaten bestimmen deine Reden. Für die erstere Erklärung entscheidet aber Vers 6, wo der Mund ebenfalls Subject ist und das: verdammet dich, dem: deine Missethat lehret, entspricht. Das Subject steht hier ungewöhnlich am Ende des Satzes nach dem Verbum und Object, um es hervorzuheben. Die Listigen sind hier solche, die sich ein System ausdenken, wodurch ihre Schlechtigkeit bemäntelt wird. Dieß, meint Eliphas, habe Hiob gethan,

indem er, damit seine Leiden nicht als Zeugen seiner Schuld gelten könnten, die göttliche Gerechtigkeit geläugnet habe.

V. 6. Grade das Mittel, was du gewählt hast, dich von der Schuld zu befreien, zeugt so vollständig für dieselbe, daß es gar keines weitern Zeugnisses mehr bedarf.

V. 7—10. Eliphas bestraft Hiob wegen seiner Anmaßung. Er tritt auf, als sei er im Besitze übermenschlicher Weisheit, und doch, was weiß er, das die Freunde nicht wüßten, die das erfahrene Alter auf ihrer Seite haben? — V. 7. Bist du als der erste der Menschen geboren und vor den Hügeln gekreiset? V. 8. Höreſt du zu in dem geheimen Rathe Gottes und reißeſt an dich die Weisheit? V. 9. Was weißt du, das wir nicht wissen, verstehst du, was bei uns nicht wäre? V. 10. Auch Greise sind bei uns, auch Hochbetagte, reicher als dein Vater an Tagen.

V. 7. Die Texteslesart ist ראישון ein Ineinander der älteren Form ראשון und der jüngeren רישון, bei der das א nur beibehalten ist, um auf den Ursprung hinzuweisen. Die Masorethen setzen dafür nach ihrer Weise die correctere Form ראשון. Man muß erklären: „der erste der Menschen", אדם als Collectivum. Eliphas wirft dem Hiob die Anmaßung einer übermenschlichen Weisheit vor. Der Parallelismus zeigt, daß man sich unter dem Geborenwerden als der erste der Menschen, als Präadamit, nicht etwa einen Zustand zu denken habe dem des Adam gleich, sondern eine Entstehung, welche ganz über die Anfänge des menschlichen Geschlechtes hinausliegt, eine vor- und übermenschliche Existenz, wie sie Prov. 8, 22—25 der persönlichen Weisheit beigelegt wird, welche von sich sagt, sie sei von dem Herrn bereitet vor seinen Werken, vor dem Ursprung der Erde, geboren vor den Hügeln. Die Uebereinstimmung dieser Stelle mit der unsrigen, namentlich dem zweiten Gliede, zeigt, daß auch hier der Sinn der ist: Bist du etwa die menschgewordene ewige Weisheit, die im Anfange bei Gott war? Nimmst du etwa in schmählicher Selbstüberhebung die Würde für dich in Anspruch, die nur der vorweltlichen Weisheit zukommt? Unter den neuern Auslegern erkennt dieß auch Ewald an, welcher bemerkt: Wirklich scheinen die Bilder V. 7. 8 aus der spätern Logosidee entlehnt,

ſo nahe liegt dieſe ihren einzelnen Beſtandtheilen nach. Hier eine Beziehung auf die Proverbien anzunehmen, hat um ſo weniger Schwierigkeit, da ſolche Beziehungen auch ſonſt unläugbar in unſerm Buche vorkommen. Speciell auf C. 8 der Proverbien weiſt auch C. 28 zurück. Da Hiob ein Menſch war, ſo müßte, wenn er die erhabne Stellung theilen ſoll, die in den Proverbien der Weisheit zugeſchrieben wird, dieſe in ihm Menſch geworden ſein, und da dieß außerhalb der Reihe der niedrigen und ſterblichen Adamskinder geſchehen ſein müßte, ſo müßte er vor dem Beginne dieſer Reihe ins Leben getreten ſein, als ein Adamus ante Adamum von viel höherer Gattung. Der hypoſtatiſche Charakter der Weisheit in den Proverbien wird durch unſere Stelle beſtätigt. Nur die hypoſtatiſche Weisheit kann im Fleiſche erſcheinen. Das Fut. תולד erklärt ſich aus Vergegenwärtigung des der Sache nach in die Vergangenheit fallenden Momentes.

V. 8. סוד heißt immer Vertraulichkeit: „hören in der Vertraulichkeit Gottes", Zuhörer ſein in ſeinem geheimen Rathe, wo er ſeine verborgenſten Gedanken mittheilt. Man darf nicht erklären: Hörſt du das Geheimniß Gottes. Denn סוד heißt nicht Geheimniß, und שמע mit ב nicht etwas hören. Das zweite Glied richtig Schultens: tibi soli omnem attraxisti sapientiam, nur daß ſtatt des Perfecti das Präſens geſetzt werden muß. Das גרע tollere, auferre. Biſt du der einzige Canal der Weisheit, ſo daß die Weisheit hören und dich hören daſſelbe iſt? Zu vgl. iſt Prov. 8, 30.

V. 9. Magſt du dich noch ſo ſehr aufblähen mit deiner Weisheit; wir wiſſen alles, was du weißt, und außerdem noch unendlich mehr. Denn du bleibſt auf der Oberfläche, wir gehen in die Tiefe. עמנו הוא es iſt mit uns, wir wiſſen es.

V. 10. Das גם wird hier bloß des Nachdruckes wegen wiederholt, גם — גם iſt hier nicht: ſowohl als auch, was nicht paßt, ſondern das zweite nimmt das erſte auf, vgl. Richt. 5, 4. Aus einer falſchen Auslegung des בנו haben mehrere geſchloſſen, daß die Freunde Hiobs viel bejahrter geweſen als er. Es bezieht ſich ebenſo, wie das wir im vorigen Verſe, nicht auf die Freunde allein, ſondern zugleich auf alle diejenigen, welche ſich zu derſelben

Ansicht bekannten. Dieß erhellt schon aus dem גם: nicht bloß wir selbst sind hinreichend ausgerüstet zur Entscheidung der Sache, es sind auch unter uns u. s. w. Hiob hatte 12, 12 den Greisen Einsicht und den Hochbetagten Weisheit beigelegt. Ist dem so, sagt Eliphas, so muß der Vorzug der Weisheit ja wohl bei uns sein. Wie kannst du gegen eine Wahrheit anmaßend auftreten wollen, die das Zeugniß der Bejahrten für sich hat? שׂיב, einer dessen Haare grau geworden. ישישׁ, hochbetagt. Beides steht collectivisch.

V. 11—13. Eliphas bestraft Hiob wegen der leidenschaftlichen Erbitterung, mit der er die sanften Tröstungen der Freunde, die im Namen Gottes zu ihm gesprochen, zurückgewiesen habe. — V. 11. Sind dir zu gering die Tröstungen Gottes, und ein Wort in Sanftmuth an dich? V. 12. Was nimmt dich hin dein Herz, und was winken deine Augen? V. 13. Daß du kehrest gegen Gott deinen Geist, und aus deinem Munde Worte hervorbringst.

V. 11. Wir haben nicht in unserem eigenen Namen, sondern im Namen Gottes zu dir geredet und als Gottes Diener. Statt dich zu schelten wegen deiner Schuld, die aus deinen Leiden mit Sicherheit hervorging, haben wir dich sanft getröstet. Du aber hast unsere Rede hochmüthig zurückgewiesen. „Die Tröstungen Gottes": die Freunde betrachten sich als Streiter Gottes; sie glauben seine Sache zu führen, sein Recht gegen Hiob zu vertheidigen. Daher nennt Eliphas seine Tröstungen, so wie die seiner Genossen, Gottes Tröstungen, weil er im Auftrage Gottes und in seinem Sinn zu reden glaubt. Von Tröstungen aber meint er reden zu können, weil doch in allen Reden der Freunde die Eröffnung der Aussicht in eine bessere Zukunft, falls nämlich Hiob der Aufforderung zur Buße Folge leisten wollte, den Schluß bildete. Auch die Anklagen Hiobs durch die Freunde hatten gewissermaßen etwas Tröstliches, indem sie darauf ausgingen, Gott außer Schuld zu stellen, an dem Hiob irre geworden und dadurch in tiefen Kummer versunken war. „Gott verloren, alles verloren." Was diesem größten aller Schäden Abhülfe bringt, das kann in Wahrheit als Tröstung betrachtet werden. לאט, aus אט und ל, אט

von אטט: Sanftmuth; also „ein Wort nach der Sanftmuth", für ein mildes, gelindes Wort. Das erste Glied bezieht sich auf den inneren Gehalt, das zweite auf die Form der Reden der Freunde. Das letztere wird durch das erstere bedingt. Wer aus Gott redet, wird nicht hart und leidenschaftlich sein können.

V. 12. Das Herz kommt in Betracht als Sitz der Neigungen und Leidenschaften. Das Verbum רזם kommt sonst nicht vor, wohl aber im Aram. das verwandte רמז in der Bedeutung winken. Eine solche Transposition bei den Zischbuchstaben ist nicht ungewöhnlich, so כשב und כבש, Lamm; שמלה und שלמה, Kleid. Das Winken der Augen, dem manche ohne Grund das Rollen substituiren, ist Zeichen der Leidenschaft. Wenn die Augen anfangen zu sprechen, so ist dieß ein Zeichen, daß das Wort dem bewegten Gemüthe nicht mehr genügt.

V. 13. Die Richtung von Hiobs Leidenschaft wird hier näher bestimmt. רוח nicht Affect oder Leidenschaft, sondern wie gewöhnlich Geist. Der Geist und der Mund stehen sich gegenüber. – Hiob empört sich gegen Gott in Denken und Reden. השיב kehren. Die Grundbedeutung des Kal ist nicht zurückkehren, sondern sich wenden. מלין Worte, mehrere: solche Worte, wie sie einem gegen Gott gerichteten Geiste entsprechen. Vulg.: hujuscemodi sermones, andere: bloße Worte, ohne Sinn und Verstand. Aber beide Auffassungen sind hineintragend. Man muß aus dem ersten Gliede das: gegen Gott herübernehmen. Der Geist und der Mund mit seinen Worten richten sich gegen Gott.

V. 14—16.

Eliphas geht nun zur eigentlichen Widerlegung über. Als Hiobs Grundirrthum bezeichnet er seinen Mangel an Erkenntniß der Sünde. — Die Dreizahl dieses Abschnittes schließt sich mit der Siebenzahl des folgenden zur Zehnzahl zusammen. Die ganze Rede des Eliphas besteht aus einer Dodekade zu Anfang und zu Ende, mit einer Dekade in der Mitte. Hier, in der Trias der Dekade, legt er den Grund durch die Hinweisung auf die menschliche Sündhaftigkeit, welche den Gedanken nahe genug legen soll, daß Hiob durch seine Sünden sein schweres Leiden über sich

herbeigezogen. Dann vollendet er die Beweisführung durch die Hinweisung auf die von der Erfahrung bezeugte göttliche vergeltende Gerechtigkeit, die er zuerst im Grundrisse schildert, in der Siebenzahl der Dekade und dann in eingehender Ausführung in der Dodekade.

V. 14. Was ist der Mensch, daß rein er sei, und daß gerecht der vom Weibe geborene? V. 15. Siehe seinen Heiligen traut er nicht, und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen. V. 16. Und nun gar der abscheuliche und verderbte, der Mann, der Unrecht wie Wasser trinkt.

V. 14. Eliphas wiederholt in diesem und den folgenden Versen fast wörtlich, was er 4, 17. 18 als Ausspruch der Erscheinung angeführt hatte. Mit Recht führt er Hiob, der sich gar sehr seiner Gerechtigkeit rühmte, zurück auf die trübe Quelle des menschlichen Verderbens, welches allen Sterblichen anklebe. Aber darin fehlt er, daß er wieder daraus die Folgerung zu ziehen scheint, daß Hiob gerecht leide für grobe Verbrechen. Eliphas fühlt, daß die Sünde der Punkt sei, um den sich die Widerlegung Hiobs drehen müsse. Aber weil seine eigne Sündenerkenntniß so wenig tief ist, erkennt er nicht, daß die allen Menschen, auch den gerechtesten anklebende Sünde, auch ohne daß sie sich zum Verbrechen steigert, schon hinreicht zur Motivirung der Verhängung auch der schwersten Leiden. Die Darlegung der sündigen Verderbtheit der menschlichen Natur dient ihm nur als Unterbau für seine Hypothese, daß Hiob schwere Verbrechen begangen habe. Er erweist dieß durch diese Darlegung als Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, und für die Wirklichkeit leistet ihm Hiobs Leiden Bürgschaft, in Verbindung mit dem Zeugniß, welches die Erfahrung für Gottes vergeltende Gerechtigkeit ablegt. Die Sätze, welche Eliphas aufstellt, sind vollkommen richtig und Elihu mit ihm gemeinsam. Falsch nur die Folgerungen, die er daraus zieht. — „Was ist der Mensch, daß er rein sei." Im zweiten Gliede ist aus dem ersten מה zu ergänzen: und was ist der Weibesgeborne, daß er gerecht sei. אנוש, der Schwache und Hinfällige, und ילוד אשה, der Weibesgeborne, vgl zu C. 14, 1, weisen beide auf den innern Widerspruch in der Behauptung der Reinheit und der Gerechtig-

keit des Menschen hin. Richtig Michaelis: Mortalis conditio non patitur, hominem ab omni macula esse purum. Wäre der Mensch rein und gerecht, so könnte er nicht so gränzenlos hinfällig und schwach sein, und weil er so hinfällig und schwach ist, kann er nicht rein und gerecht sein.

V. 15. Der Himmel kommt hier in Betracht als Aufenthalt der hehren Geister, der קדשים. Findet sich zwischen diesen und Gott schon ein unendlicher Abstand in Bezug auf die Heiligkeit, wie können dann die niederen Bewohner der dunkeln Erde es wagen, auf Reinheit Anspruch zu machen? vgl. zu der Parallelstelle 4, 18.

V. 16. נאלח eigentlich sauer werden, verderben, hier, wie Ps. 14, 3, worauf vielleicht angespielt wird, im sittlichen Sinne. Der Durstige trinkt das Wasser gierig und in großer Menge. Dieß bildet den Vergleichungspunkt.

V. 17—35.

In einer lebhaften Schilderung beschreibt nun Eliphas die Strafe, welche die Gottlosen treffe im Gegensatz gegen die Behauptung ihres Glückes von Seiten Hiobs. Seine Darstellung, die sich als Resultat der Erfahrung kund gibt, hat Realität. Dieß verkennen, heißt Gottes Vorsehung läugnen und der Geschichte widersprechen, deren Resultate sich in der Volksweisheit aller Nationen abprägen. Der Irrthum liegt nur in der Schlußfolgerung; daraus, daß das Leiden der unzertrennliche Gefährte der Gottlosigkeit ist, schließt Eliphas stillschweigend, daß die Gottlosigkeit die unzertrennliche Gefährtin des Leidens sei, und zeigt auf diese Weise gänzlichen Mangel an Einsicht in die Natur des Läuterungsleidens. — Der ganze Abschnitt zerfällt, wie bemerkt, in eine Heptade und eine Dodekade. Die Heptade wird durch die drei und die vier getheilt. Die Dodekade besteht aus vier Triaden.

Zuerst in V. 17—19 die Einleitung, in der Eliphas erklärt, daß er nichts sagen werde, was nicht auf seiner Erfahrung und auf der Autorität der Weisen beruhe. — V. 17. Ich will dich berichten, höre mir zu, und was ich

geschaut, will ich erzählen. V. 18. Was Weise verkünden und nicht verbargen von ihren Vätern her. V. 19. Ihnen allein war gegeben das Land, und nicht drang ein Fremder unter sie.

V. 17. „Und dieß habe ich gesehen und will es dir verkünden", was ich gesehen habe, will ich dir verkünden. Es ist kaum nöthig mit Ewald anzunehmen, daß זה für אשר stehe, und ו in ואספרה die Folge bezeichne: so will ich's verkündigen, für: das will ich verkündigen. חזה=ראה erfahren, vgl. C. 8, 17. Gewöhnlich steht das חזה aber vom geistlichen Schauen, und man kann diese Bedeutung auch hier beibehalten. Eliphas beruft sich zwar im Folgenden auf Thatsachen, aber diese werden in ihren scharfen Umrissen nur von solchen erkannt, denen die geistlichen Augen eröffnet sind, so daß sie das Walten des rächenden Gottes auf Erden erkennen können.

V. 18. Seine eigne Erfahrung oder Schauung, sagt Eliphas, habe zugleich das Zeugniß der Tradition für sich. „Sie haben es nicht verborgen", für: sie haben es treulich überliefert. מאבתם von ihren Vätern her, acceptum a patribus suis.

V. 19. Daß die von den Vätern an die Weisen überlieferte Lehre die richtige sei, erweist Eliphas aus dem Umstande, daß sein Volk zur Zeit der Väter in strenger Abgeschlossenheit, im alleinigen Besitze des Landes, ohne alle Berührung mit auswärtiger Sitte und Lehre gelebt habe, so daß die Potenzen, welche in späterer Zeit die Weisheit trübten und zerstörten, damals noch nicht vorhanden waren. Mit Recht bemerkt Ewald, daß hier das Bewußtsein der spätern Zeitgenossen des Dichters hindurchschimmere. Es zeigt sich hier deutlich, daß der Verfasser sich in das hohe Alterthum nur künstlich hineinversetzte. Wir fügen hinzu, daß auch in Bezug auf den Schauplatz der Thatsachen hier die Dichtung sich als solche kundzugeben scheint. Denn jene nationale Abgeschlossenheit kann nur für das Volk der Offenbarung von Bedeutung sein. Auf nichtisraelitischem Gebiete liefert sie in keiner Weise eine Bürgschaft für die Reinheit der Lehre. In den Proverbien erscheint die Thorheit oder die heidnische Weltweisheit, welcher die Weisheit von oben her entgegengestellt wird, als die Fremde, זרה, und die Ausländerin. Besonders mit Salomo hörte

Israel auf ein Volk zu sein, „das alleine wohnet“ und trat mehr in den Weltverkehr ein. An Salomo selbst trat der schädliche Einfluß des Auslandes in seiner späteren Lebenszeit grell genug hervor.

Es folgt nun die Lehre, welche nach dem Vorhergehenden durch das Zeugniß der eignen Erfahrung und Schauung des Eliphas und der Tradition bestätigt sein soll. Eliphas stellt die Behauptung auf, alle Gottlosen sind in diesem Leben unglücklich — daraus zieht er stillschweigend die Consequenz, alle in diesem Leben Unglücklichen sind Gottlose: folglich muß auch Hiob gottlos sein.

Zuerst in V. 20—23, in dem zweiten Theile der Heptade, der Grundriß, dann in der Dodekade die weitere Ausführung. — V. 20. Alle Tage des Bösen steht er in Erwartung, und die Zahl der Jahre ist dem Gewaltthätigen verborgen. V. 21. Die Stimme der Schrecken dringt in seine Ohren, im Frieden kommt der Verwüster über ihn. V. 22. Er vertraut nicht zurückzukehren aus der Finsterniß, und aufgelauert wird ihm für das Schwert. V. 23. Er irrt umher nach Brot, aber wo? er weiß, daß fest in seiner Hand der Tag der Finsterniß.

V. 20. Alle Tage hindurch. Der Accusativ steht bei Zeitbestimmungen, wo die Handlung durch den ganzen Zeitraum hindurchgeht; wo sie dagegen in einen einzelnen Moment desselben fällt, muß ב stehen. חוּל hat in Hithpo. die Bedeutung des Erwartens, eigentlich sich mit dem Erwarten beschäftigen, so Ps. 37, 7. Was der Gottlose erwartet, seinen Untergang, muß hier aus dem Contexte abgenommen werden. Die gewöhnliche Erklärung: er wird gequält, hat weder den Sprachgebrauch, noch den Parallelismus für sich, noch auch die Natur der Sache, da das zeitliche Glück der Gottlosen eine Thatsache ist. Dem: er befindet sich in beständiger Erwartung, entspricht trefflich das: die Zahl seiner Tage ist ihm verborgen. Er muß in jedem Augenblicke seinem Untergange entgegen sehen, während der Fromme in seiner Gerechtigkeit ein Unterpfand des langen und glücklichen Lebens besitzt. — In der Regel muß das Verbum sich auf das erste von zwei im stat. constr. verbundenen Wörtern beziehen;

wenn aber das erste nur eine Nebenbestimmung enthält, so kann sich das Verbum auch nach dem zweiten richten. Grade מספר wird mit dem Plur. auch 21, 21; 38, 21 verbunden. Die Zahl der Jahre ist hier s. v. a. die Jahre der Zahl nach, oder die Jahre wie zahlreich sie sein werden. Das Niphal von צפן kommt in der Bedeutung verborgen sein vor Jer. 16, 17, vgl. hier C. 24, 1. Gewöhnlich wird erklärt: und (der Böse steht in Erwartung) alle Jahre, die des Gewaltthätigen noch warten; das נצפן in der Bedeutung: aufbewahrt sein. Aber der Parallelismus ist bei der ersteren Erklärung besser.

V. 21. Seine Erwartung trügt ihn nicht; das gefürchtete Unglück bleibt nicht aus — „der Ton der Schrecken in seinen Ohren!" Die Schrecken werden personificirt und als laut rufend dargestellt. Der Sache nach ist die Stimme der Schrecken die Nachricht von den Unglücksfällen, wie Hiob nach dem Prolog eine Unglücksbotschaft nach der anderen erhielt. Im Frieden, wenn er sich sicher wähnt und auch sicher sein würde, zöge nicht die Sünde die Strafe mit Gewalt herbei. Wie ein Blitz aus heiterer Luft trifft ihn das Verderben. — Eliphas spielt an auf C. 1, wo mitten im Frieden Chaldäer und Sabäer den Hiob überfielen. — Auf sehr gewaltsame Weise will Ewald V. 21—24, dem Delitzsch sich anschließt, bloß auf die innere Angst des Frevlers während seines Glückes beziehen, so daß überall das: nach seiner Einbildung — hinzugefügt werden müsse, was mit keiner Silbe angedeutet wird. Wir haben in V. 20 die bange Erwartung, in V. 21 das Einbrechen der Katastrophe, mit deutlicher Beziehung auf Hiobs Schicksal, in V. 22. 23 den hoffnungslosen Zustand nach der Katastrophe, ebenfalls mit Hindeutung auf Hiob und seine Verzweiflung an der Wiederkehr des Glückes.

V. 22. Hat das Unglück ihn ein Mal getroffen, so ist keine Rettung mehr für ihn. Er selbst, indem er am besten weiß, wie sehr er es verdient hat, macht sich keine Hoffnung; er stirbt eines gewaltsamen Todes. „Er vertraut nicht": er macht sich keine Hoffnung, oder er darf nicht hoffen, „zurückzukehren", nämlich zum Lichte. In der Prosa würde hier der Infin. mit ל stehen. In der abgerissenen Dichtersprache aber wird das ל häufig weg-

gelaſſen. „Aus der Finſterniß", aus dem Unglück. Dieſer bildliche Gebrauch iſt in unſerem Buche ganz gewöhnlich und kommt gleich in V. 23 unläugbar vor. צָפוּי Part. P. von צפה, mit fehlendem י — (vgl. עשר ebenfalls ohne Job 41, 25) wörtlich: er iſt ein Aufgelauerter zum Schwert, צפה auflauern, nachſtellen Pſ. 37, 32. Der ihm Auflauernde iſt Gott.

V. 23. Er, der früher in Ueberfluß lebende findet kein Brot zur Stillung ſeines Hungers, und noch mehr als alles gegenwärtige Unglück quält ihn die Ueberzeugung, daß er nie wieder zum Glücke gelangen werde. „Wo" iſt es? Als Antwort zu ergänzen: nirgends, alſo: er findet nichts. Michaelis: errabundus victum quaeritat, nec invenit. ידע er weiß — ſieht mit Sicherheit voraus, weil er weiß, daß Schuld und Strafe nothwendig verbunden ſind, ſein Gewiſſen ſagt es ihm. נכון feſt, unveränderlich; feſt in ſeiner Hand, ſein unveränderliches Beſitzthum. Er hat es feſt gefaßt. Zur Seite heißt das בידו nie.

In V. 24—35 die Dodekade, getheilt in 4 Triaden; zuerſt V. 24—26. — V. 24. Es ſchrecken ihn Noth und Bedrängniß, beſiegen ihn wie ein König gerüſtet zum Kampfe. V. 25. Denn er reckte aus gegen Gott ſeine Hand, und gegen den Allmächtigen macht er ſich ſtark. V. 26. Er läuft an gegen ihn mit dem Halſe, mit der Dichtheit der Buckel ſeiner Schilde.

V. 24. Noth und Bedrängniß dringen auf ihn ein mit furchtbarer Gewalt, einem Könige gleich, der an der Spitze ſeines Heeres den Angriff auf den ſchwächern Feind macht. תקף die Oberhand haben, beſiegen — das Subj. iſt um ſo mehr aus dem erſten Gliede zu entnehmen, da das Femin. unmittelbar vorangeht. — Wie ein König, Grotius: scil. magnus, qui occurrit minuto satrapae. יהיד bereit, gerüſtet. כידור von dem Arab. כדר getrübt, unruhig ſein, wahrſcheinlich turba, tumultus belli. Eine ähnliche Vergleichung 18, 14: „Es werden ihn überfallen Schrecken gleich einem Könige"; und Sprüchw. 6, 11: „Es kommt deine Armuth wie ein gewappneter Mann".

V. 25. Dieß Unglück hat er verdient, durch den frechen Trotz, mit dem er ſich gegen Gott empörte und ſeine Gebote verachtete. — „Er hat gegen Gott ausgeſtreckt ſeine Hand", ſich mit

ihm in einen Kampf, ein Handgemenge, eingelassen. יתגבר er macht sich stark, vires ac spiritum sumit. Das Fut. wird, wie es scheint, mit einem Blicke auf Hiob gebraucht, der seine trotzige Stellung gegen Gott auch in der Gegenwart, nach eingebrochener Katastrophe noch fortsetzte. שדי steht nicht ohne Nachdruck, es weist auf die Thorheit des Unterfangens hin; er der Ohnmächtige hat sich empört gegen den Allmächtigen.

V. 26. Er empört sich so frech wider Gott, daß es scheint, als wolle er den Himmel stürmen, um Gott seiner Allmacht zu berauben und sich zum Herrn der Welt zu machen. רוץ mit אל, wie Ps. 18, 30 mit dem Accusativ, gegen Jemanden anlaufen, Sturm laufen. „Mit dem Halse", so daß dieser dabei eine besondere Rolle spielt, stark hervortritt, d. h. mit ausgerecktem Halse, vgl. Ps. 75, 6. „Mit der Dichtigkeit der Rücken seiner Schilde." Das Bild, hergenommen von einem Kriegsheere, das eine Stadt erstürmen will und, um sich zu schützen gegen die von den Belagerten abgeschossenen Pfeile und herabgeschleuderten Steine durch die über den Häuptern emporgehaltenen und dicht zusammengeschlossenen Schilde, ein Schilddach, *συνασπισμός* oder testudo bildet. Der sachliche Gehalt des Bildes ist nach Mehreren das Vertrauen auf irdischen Reichthum, Macht, Energie und Anderes, wodurch sich der Empörer gegen Gott geschützt wähnt, wenn er trotzig seine Gebote übertritt; allein man thut besser in der Deutung, nicht ins Einzelne einzugehen und den Sinn des Bildes einfach dahin zu bestimmen: er läuft förmlich Sturm gegen Gott.

Die zweite Trias, V. 27—29. — V. 27. Denn er bedeckte sein Antlitz mit seinem Fett und zog Schmeer um seine Lenden. V. 28. Darum bewohnt er vernichtete Städte, Häuser die nicht stehen sich, die bestimmt sind zu Ruinen. V. 29. Nicht wird er reich und nicht bestehet sein Vermögen, und nicht schlägt Wurzel in der Erde ihr Besitz.

V. 27. Das כי ist nach den meisten Auslegern dem כי in V. 25 coordinirt, Michaelis: et quia; es würde dann noch ferner der Grund angegeben, weshalb den Bösen Noth, Mangel, Bedrängniß trifft. Sinnliches Wohlleben war sein einziges Ziel, sein Gott. Dasjenige, warum er den wahren Gott vergessen,

weshalb er seine Gebote mit Füßen getreten, wird ihm durch den wahren Gott genommen. Allein die Coordinirung eines doppelten כי kommt nur selten vor, und man erhält einen höchst passenden Sinn, wenn man diesen Satz als Begründung des vorigen nimmt. Die freche Empörung gegen den Gott im Himmel hatte ihren Grund in seinem fleischlichen Sinne. Das Aeußere kommt hier nur insofern in Betracht, als es Abbildung dieses fleischlichen Sinnes ist, der so oft in einem solchen Aeußeren zur Erscheinung kommt, vgl. Ps. 73, 7. Das φρόνημα τῆς σαρκός, Röm. 8, 7, hat die Feindschaft wider Gott zu seinem unzertrennlichen Begleiter. Das עשה in seiner gew. Bedeutung: machen, bereiten, schaffen.

V. 28. Und also, weil er dieß gethan, bewohnet er. Diese Erklärung wird durch das Fut. mit Vav. conv. begünstigt, was die Folge seiner im vorigen Vers beschriebenen Handlungsweise und Gesinnung anzeigt. In der ersten Trias wird von der Folge, dem Verderben, übergegangen zu dem Grunde, der Sünde; hier umgekehrt von der Sünde zu dem Verderben. ערים נכחדות nicht etwa: zu zerstörende, sondern zerstörte Städte. Man hat an einen Fürsten zu denken, der mit allem Eifer auf die Vermehrung seiner Macht bedacht ist, dessen Städte aber durch ein göttliches Gericht, z. B. Feindeseinbruch zerstört werden, und der nun unter den Trümmern derselben wohnen muß, wie dieß im kleinen mit Hiob der Fall war, der, selbst eine Ruine, in den Ruinen seines frühern Glückes wohnte. ישב bedeutet nie: bewohnt werden, immer: sitzen. Ein sitzendes Land, eine sitzende Stadt ist das Gegentheil einer danieder liegenden, vgl. Jes. 13, 20; Sach. 12, 6. Die Verkennung dieser bildlichen Ausdrucksweise, für welche Jes. 47, 1 erläuternd ist, hat die Annahme der Bedeutung: bewohnt werden — veranlaßt. למו ist dat. comm., der sich auf die Häuser bezieht, denen das Sitzen oder Aufrechtstehen gleichsam angenehm ist, der Ruin schmerzlich. יתד in Hithp.: bereitet, bestimmt sein. Es liegt hierin die Beständigkeit des Ruins. Sie haben keine andere Bestimmung, als Schutthaufen zu sein.

V. 29. Mehrere: er wird nicht wieder reich, nachdem er nämlich einmal arm geworden. Michaelis: ex ista paupertate, quae eum in desertis locis sine tecto habitare cogit, nun-

quam rursus emerget. Beſſer aber: er wird nicht reich, oder, wenn er reich geworden, ſo iſt ſein Reichthum doch nicht von Dauer. — יִטֶּה, es wird verbreiten, hinzuzudenken: ſeine Wurzeln. Die Erklärung: es wird ſich nicht ausbreiten, iſt kaum zuläſſig, da das נטה in dieſer Bedeutung ſonſt tranſitiv iſt. Das Object kann ausgelaſſen werden, wenn es aus dem Contexte deutlich genug iſt, vgl. z. B. יחלוף in 14, 7. Die Erwähnung der Wurzel iſt hier um ſo paſſender, da im Folgenden in regelmäßiger Aufeinanderfolge zuerſt der Schößling vorkommt, dann der Zweig, endlich die Frucht, ſo daß alſo das Bild das Baumes vollſtändig durchgeführt wird. Dazu kommen die Parallelſtellen 5, 3; 8, 17. Das Bild hergenommen von einem Baume, deſſen Wurzeln ſich über die Erde verbreiten. מנלה ἅπαξ λεγόμενον, von נלה, Jeſ. 33, 1, = dem Arab. נול, erlangen, erreichen, alſo der Erwerb, das Beſitzthum, die Habe; alſo: ſein Beſitz ſchlägt keine feſte Wurzel.

Die dritte Trias, V. 30—32. — V. 30. Er wird nicht weichen aus der Finſterniß, ſeinen Sproß verſenget Flamme, und er weichet durch den Hauch ſeines Mundes. V. 31. Nicht traue er auf Trug, er täuſchet ſich, denn Trug wird ſeine Vergeltung ſein. V. 32. Vor ſeiner Zeit iſt's aus mit ihm, und ſein Palmzweig grünet nicht.

V. 30. „Er wird nicht weichen aus der Finſterniß," dem Unglück nimmermehr entrinnen. — Das Feuer, welches verbrennt, Gegenſatz des Lichtes, welches leuchtet, und das ihm im erſten Gliede abgeſprochen worden. Die Flamme geht von dem zürnenden Gott aus, daher auch im letzten Gliede ein auf ihn ſich beziehendes Suffix. Es ſcheint, daß auch hier eine ſpecielle Beziehung auf Hiobs Schickſal ſtattfindet, deſſen Heerden durch Feuer vom Himmel verzehrt wurden. Der Sproß ſteht hier wie an den Parallelſtellen 8, 16; 14, 7 collectiviſch. Das Bild iſt vom Baume entlehnt. Dem Sproß entſpricht alles, wodurch ſich die Energie des Lebens bethätigt, die Kinder und der ganze Erwerb. Wenn die Sproſſen alle vernichtet ſind, ſo iſt die Schöne des Baumes dahin. Es bleibt ein bloßer Stumpf, גזע, übrig. „Und er weichet," er wird vertilgt. „Durch den Hauch

ſeines Mundes", d. i. des zürnenden Gottes, vgl. C. 4, 9. Gottes Zorneshauch bläſt ihn hinweg. יסור wird abſichtlich aus dem erſten Gliede wiederholt; er weichet nicht aus der Finſterniß, ſondern durch den Hauch ſeines Mundes. Zuerſt das Weichen im guten Sinne verneint, dann das Weichen im böſen Sinne bejaht.

V. 31. „Er möge nicht trauen auf Trug." Der Trug — dieſe Bedeutung hat שוא immer, vgl. das ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου Matth. 13, 22 — iſt nicht das Irdiſche an ſich, ſondern inſofern es ohne Gott und wider Gott erworben und beſeſſen worden, nach dem: unrecht Gut gedeihet nicht. נתעה Praet. Niph. von תעה irren; wenn er dennoch auf dieſe nichtigen Dinge trauet, ſo täuſcht er ſich. — „Denn Trug wird ſeine Vergeltung ſein", er hat auf den trügeriſchen Reichthum getraut, und ſo wird ihm mit Trug gelohnt, der trügeriſche Reichthum betrügt ihn, indem er ihm das Verſprechen ſeiner Dauer nicht erfüllt. — Die Hinweiſung auf die Urſache des Verderbens ſteht hier, bei der dritten Triade in der Mitte, wie bei der erſten am Ende, bei der zweiten im Anfang.

V. 32. „An ſeinem Nichttage", d. h. vor der Zeit, vor dem Lebensalter, zu dem er gelangt ſein würde, wenn er nicht durch ſeine Miſſethat ſeinen Untergang beſchleunigt hätte, תמלא „'ſts aus mit ihm," πέπρακται, eigentlich: er wird voll, das Vollwerden bezieht ſich auf die Sünde, vgl. 1 Moſ. 15, 16: „denn noch iſt nicht vollendet die Sünde der Amoriter bis jetzt" und das durch ſie herbeigeführte Geſchick. Bei Sachen, von denen bloß im Singular unbeſtimmt geſprochen wird, ſteht zuweilen das Mascul. als das nächſte Genus, häufiger aber noch das Femin. als das eigentliche Genus für Abſtracta. — Im zweiten Hemiſtich wird der Gottloſe mit einem Palmbaume verglichen, deſſen Zweige abſterben. Man darf nicht fragen, was unter den Zweigen der Gottloſen zu verſtehen ſei; ſ. v. a. er iſt einem Baume gleich, deſſen Zweige erſtorben ſind. Wir machten ſchon früher darauf aufmerkſam, daß der Untergang des Gottloſen unter dem Bilde eines Baumes nach allen Theilen deſſelben beſchrieben wird. Dem Vergleiche des Gottloſen mit einem verdorrten Palmbaume hier

entspricht die Vergleichung des Gerechten mit einem grünenden Palmbaume Ps. 92, 13, mit einem grünenden Oelbaum Ps. 52, 10.

Die vierte Trias, V. 33—35. — V. 33. Er zerstört gleich dem Weinstock seine Heerlinge und wirft ab gleich dem Oelbaume seine Blüthe. V. 34. Denn die Rotte des Frevlers ist unfruchtbar, und Feuer verzehrt die Hütten der Bestechung. V. 35. Sie gehen schwanger mit Elend und gebären Bosheit, und ihr Leib bereitet Trug.

V. 33. Subject kann nur der Böse sein, denn von diesem ist vorher und nachher die Rede. Es findet hier eine decurtata comp. statt, es heißt von dem Gottlosen, wie ein Weinstock wirft er seine unreife Frucht, wie ein Oelbaum seine Blüthe ab, d. h. nichts bringt der Gottlose zu Stande, alle seine Anschläge werden, ehe sie zur Reife kommen, vereitelt, alle seine Hoffnungen nicht erfüllt. חמס vergewaltigen; das Abwerfen des Unreifen erscheint als eine Gewalt, die ihm angethan wird. Ob der natürliche Weinstock wirklich zuweilen seine unreifen Beeren zerstört, abfallen läßt, kommt hier nicht in Betracht, der Fall kann auch ein bloß gesetzter sein: als wenn der Weinstock vor der Zeit seine Heerlinge abfallen ließe, so bringt er seine Plane nicht zur Reife. Bei dem Oelbaume freilich ist das Abwerfen der Blüthen etwas sehr Gewöhnliches. Wetzstein bei Delitzsch sagt: „Der syrische Oelbaum trägt das erste, dritte und fünfte Jahr reichliche Früchte, aber das zweite, vierte, sechste ruht er aus. Zwar blüht er in diesen Jahren auch, aber fast sämmtliche Blüthen fallen ab. Die Olivenernte ist daher in solchen Jahren eine sehr dürftige."

V. 34. Dieser Vers und der folgende geben den Epilog und die Recapitulation der ganzen Rede und geben den Canon, nach dem Eliphas aller Menschen und auch Hiobs Schicksal beurtheilt wissen wollte. Das כי gibt die Begründung des im vorigen ausgesprochenen Erfahrungssatzes: Unheil verfolgt den Gottlosen überall; denn nach Gottes Vergeltung kann es nicht anders, muß der Frevler unfruchtbar sein u. s. w. Statt des גלמוד sollte man das bei Jes. 49, 21 vorkommende Fem. גלמודה erwarten. Aber גלמוד ist hier so viel als: in dem Zustande eines solchen, vgl. שולל 12, 17. 19, ערם 24, 7. 10. „Die Gemeinde

der Ruchloſen," ihre zahlreiche Familie, vgl. zu C. 16, 7. Die Unfruchtbarkeit bildet den Gegenſatz gegen die zahlreiche Vermehrung, wie ſie z. B. in der Geneſis dem Geſchlechte der Patriarchen in Ausſicht geſtellt worden. „Die Hütten der Beſtechung" ſind die Wohnungen ungerechter Fürſten, Herren und Richter, die gegen Geſchenke die Unſchuld unterdrücken, vgl. 5 Moſ. 27, 25. Das Feuer wird ſehr häufig als göttliches Strafmittel genannt, weil es in der Urzeit bei der Zerſtörung von Sodom und Gomorrha ſich thätig erwieſen.

V. 35. Alle drei Glieder beziehen ſich auf das verbrecheriſche Thun, wodurch ſie ſolches Unheil über ſich herbeigeführt haben. Die Infin. abſol. ſtehen „bei heftig kurzer Schilderung Staunen oder Unwillen erregender Thaten, wo es dem Redner genug iſt, die aufregenden Handlungen an ſich und dadurch deſto ſtärker auszuſprechen." Ewald. „Nach dem erſten heftigen Erguſſe kann dann wieder in den gewöhnlichen Redefluß eingelenkt werden." In ruhiger Rede würde es heißen: ſie, welche ſchwanger gingen u. ſ. w. Der Trug wird in dem Leibe der Gottloſen bereitet, wie der Fötus im Mutterleibe. Nach dem Zuſammenhange kann nicht davon die Rede ſein, daß ſie ſich ſelbſt, ſondern nur davon, daß ſie andere betrügen; denn אֹון, eigentlich Nichtigkeit, kommt durchaus gewöhnlich in der Bedeutung Unrecht vor und daß es auch hier ſo ſtehe, zeigen die Parallelſtellen 4, 8 und 11, 13, und das עָמַל mit אֹון ſo verbunden, wie hier, bezeichnet immer das Elend, das man andern bereitet, und das Unrecht, das man ihnen anthut. Der ganze Vers kann ſich daher nicht auf das Ergehen der Gottloſen, ſondern nur auf ihr Betragen beziehen, und der Sache nach iſt zu Anfang כִּי hinzuzudenken, was nur in der abgeriſſenen Sprache des Affects ausgelaſſen worden iſt. Unſer Vers iſt Recapitulation von Vers 25—27, wie der vorige von dem ganzen übrigen Theile des Abſchnittes. Faßt man dieſe Verſe ins Auge, ſo wird man ſich um ſo weniger verſucht fühlen, hier an eine abweichende Auffaſſung zu denken. Daß der Urſache des Unterganges am Schluſſe gedacht wird, darin correſpondirt die vierte Trias mit der erſten, während die zweite derſelben im Anfange gedenkt, die dritte in der Mitte.

C. 16. 17.

Hiob, durch die erneuerten Beſchuldigungen des Eliphas erbittert, wirft 1) den Freunden vor, daß ſie nur Nichtiges reden. Er ſagt ihnen, wie unrecht es von ihnen ſei, daß ſie ſein Unglück durch ihre harten Reden noch unerträglicher machten. Darauf ergießt er ſich 2) von neuem in Klagen über ſeine Leiden und beſchuldigt Gott der Ungerechtigkeit, weil er ihn, der doch ſo fromm gelebt, ſo hart geſchlagen habe. Doch ſpricht er 3) die Hoffnung aus, daß Gott ſich ſein erbarmen und ſeine Unſchuld bezeugen werde. Doch bald entſchwindet ihm dieſe Hoffnung wieder und er ſchließt 4) mit erneuter bittrer Klage über ſeine Leiden, von denen nur der Tod ihn befreien werde.

V. 2—5.

V. 1. Und es antwortete Hiob und ſprach: V. 2. Ich hörte derlei Vieles, leidige Tröſter ſeid ihr alle. V. 3. Werden nicht enden die Windesworte, oder was macht dich krank, daß du antworteſt. V. 4. Auch ich könnte reden wie ihr, wäre nur eure Seele ſtatt meiner Seele, ich könnte häufen wider euch Worte und ſchütteln wider euch den Kopf. V. 5. Ich würde euch kräftigen mit meinem Munde, und das Beileid meiner Lippen würde hemmen.

V. 2. „Wie dieſes habe ich vieles gehört", von euch nämlich; ihr kommt immer mit derſelben Weisheit angezogen, alſo ein: ohe jam satis. Die Eintönigkeit iſt characteriſtiſch für die Reden der Freunde. מנחמי עמל ein ὀξύμωρον, euer Troſt iſt für mich ein neues Elend. Hiob ſpielt an auf 15, 11, wo Eliphas ſeine Reden תנחומות אל genannt hatte.

V. 3. „Wird wohl ein Ende ſein den Windesworten," Retorquirung des Vorwurfes von Eliphas 15, 2: „Wird wohl ein Weiſer Windesweisheit reden?" מרץ krank ſein, vgl. zu 6, 25, was macht dich denn krank, daß du antworteſt, d. h. welcher Dämon treibt dich, zu antworten, welches unglückſelige Verhängniß reizt dich zu fernern Antworten, die mir Schmerz und dir Schande

bringen. Hiob deutet darauf hin, die Reden der Freunde seien so thöricht, so zwecklos, daß man denken müsse, es sei ihnen wider ihren Willen durch ein unglückseliges Verhängniß angethan, also zu reden. Also ganz unser: Was plagt dich.

V. 4. Was ist leichter, aber was ist auch schändlicher, als gegen einen Unglücklichen sich in Schmähungen zu ergehen und ihn zu verhöhnen! — Die Freunde hatten ihre Anklagen auf nichts weiter gegründet, als auf Hiobs Leiden; das Ungerechte ihres Verfahrens führt ihnen Hiob zu Gemüthe, indem er ihnen zeigt, daß, wenn sie nur in gleiche äußere Lage gelangten, er vollkommen berechtigt sein würde, Gleiches gegen sie zu üben. „Wenn eure Seele anstatt meiner Seele wäre," wenn euch zu Muthe wäre, wie mir, ich in eurer Lage wäre. Das לו eigentlich Wunsch- nicht Bedingungspartikel, vertritt die Stelle der letzteren nur dann, wenn eine Sache hypothetisch angenommen wird, von der der Redende weiß, daß sie nicht so ist. חבר in Hiph. verbinden, החביר במלים eigentlich: Verbindung errichten mit — das Object der Handlung wie im gleich Folgenden, wo das ב ebenfalls das ב instr., als Mittel derselben gedacht, vgl. 2 Mos. 7, 20 הרים במטה, — verächtlich: sermones coagmentare, consarcinare, Worte ohne Beweis und Begründung zusammenhäufen — ich wollte oder könnte gegen euch, wie ihr gegen mich gethan habt, unbegründete Beschuldigungen zusammenhäufen. — Das Schütteln des Hauptes gegen Jemanden ist Gestus des Spottenden und des Verhöhnenden, eigentlich Gestus der Verneinung, die hier gegen die Existenz des Leidenden gerichtet wird. Es ist ein pantomimisches: es ist aus mit ihm, vgl. Ps. 22, 8. Die Freunde hatten aufs nachdrücklichste erklärt, daß Hiob rettungslos verloren sei, wenn er nicht in ihrem Sinne Buße thäte.

V. 5. Doch das würde ich nicht thun, ich würde vielmehr euern Kummer zu lindern, euern Schmerz zu besänftigen suchen, würde edler handeln, als ihr. נִיד das Mitleiden, nur hier, das Verbum נוד bedauern 2, 11; 42, 11. „Das Beileid meiner Lippen würde hemmen," euern Schmerz nämlich. Aufrechthalten, unterstützen, heißt das Verbum nie, und daß man zu ergänzen hat: euren Schmerz, zeigt deutlich V. 6. — Nach Andern soll der

Vers nicht den Gegensatz ausdrücken, in dem Hiobs Betragen gegen das der Freunde stehen würde, sondern eine bloße Fortsetzung des vorigen enthalten: auch ich könnte leicht euch trösten mit dem bloßen Munde, als wenn es nicht vielmehr der That zur Stärkung bedürfte, und das bloße Lippenmitleid sollte Einhalt thun dem Unglück, als wenn dieß das Unglück nur im geringsten mildern könnte. Aber grade in Worten hatten sich ja die Freunde lieblos gegen Hiob gezeigt, und eine thätige Unterstützung verlangte Hiob von den Freunden gar nicht, und sie konnten dieselbe ihm, dem von Gott Geschlagenen, nicht gewähren, vgl. C. 6, 22 ff. Mitleid, liebevolle Versenkung in seinen Zustand war das Einzige, worauf er Anspruch machte. Auch der von Anderen angenommene Gegensatz von Mund und Herz: mit dem Munde, ohne daß das Herz dabei ist, paßt nicht, da Hiob sich ja über die Reden der Freunde zu beklagen hatte. Der bloße Mund, die bloßen Lippen, das müßte auch bestimmter ausgedrückt sein. Das gewöhnliche Fut. hier bildet den Gegensatz gegen das Fut. mit dem ה des Strebens im Vorigen. Dort: ich wollte oder könnte, hier: ich würde.

V. 6.

Dieser Vers steht abgerissen. Hiob geht, ehe er wieder anfängt, sich über Gott zu beklagen, mit sich selbst zu Rathe und spricht: Was hilfts, daß ich noch ferner rede; wird doch mein Leid dadurch von mir nicht abgenommen. Doch was hilfts auch, wenn ich schweige. „Wenn ich reden will, so wird mein Schmerz nicht gehemmt, und will ich aufhören, was ginge hinweg von mir?"

Die Vulgata schickt treffend die Worte voraus: sed quid agam? Der Vers enthält ein Selbstgespräch Hiobs, ob er noch fortfahren solle zu reden, oder nicht. Die Entscheidung gibt gleich darauf der Schmerz Hiobs, der ihn zwingt, seine Klagen auch ferner auszuströmen. „Mein Schmerz wird nicht gehemmt", weil ich bei Gott und Menschen kein Gehör finde. „Was geht von mir weg" für: nichts geht von mir weg, die Frage verneinend.

V. 7—18.

Hiob ſchildert von neuem ſeine furchtbaren Leiden; beſchreibt, wie Gott gegen ihn wüthe, behauptet ſeine Unſchuld und verlangt Rache. Der Abſchnitt vollendet ſich in der Zwölfzahl, die in vier Triaden zerfällt.

Zuerſt V. 7—9. — V. 7. Ja jetzt hat er mich müde gemacht, du haſt verwüſtet meine ganze Gemeinde. V. 8. Und du feſſelſt mich, das dient als Zeuge, und es erhebt ſich wider mich meine Täuſchung und zeugt mir ins Angeſicht. V. 9. Mit ſeinem Zorne zerreißt er und befeindet mich, knirſcht wider mich mit den Zähnen, mein Feind ſchärft ſeine Augen mir.

V. 7. Das אך, nur, vertritt nicht ſelten die Stelle einer Verſicherungspartikel. Es iſt nicht anders als alſo: ja. „Er (Gott) hat mich müde gemacht," durch meine großen Leiden meine ganze Kraft erſchöpft. Das Trauerbild dieſer Leiden wird dann im Folgenden entworfen. In dem zweiten Hemiſtich geht er aus der dritten Perſon in die zweite über; ein ſolcher ſchneller Uebergang iſt dem Affecte eigenthümlich, welcher geradezu auf den Beleidiger losfährt. „Meine Gemeinde," meine Familie, die ſo zahlreich war. Von zahlreicher Familie das עדה auch in 15, 34. Unzuläſſig iſt die Erklärung von der Verödung der Stätte Hiobs, welche früher von ſo vielen theilnehmenden, frohen Menſchen beſucht, jetzt keinen einzigen, wahren Freund erblicke (Ewald), wonach der Vers eine Klage über die Treuloſigkeit der Freunde enthalten würde. Hiob würde dann unpaſſend grade mit dem letzten anfangen; die Bezeichnung der Freunde als ſeiner Gemeinde iſt unpaſſend, und das Verbum שמם, desolatus fuit, führt auf einen gewaltſamen Act. Dazu kommt die Beziehung auf 15, 34, den Schluß der Rede des Eliphas: „Die Gemeinde des Frevlers iſt unfruchtbar." Hiob beklagt ſich, daß der Fluch, der nur den Frevler treffen ſollte, an ihm, dem Unſchuldigen, vollzogen worden ſei. Uebrigens iſt die Beziehung auf die im Prolog erwähnten Thatſachen, die gänzliche Aufreibung der Familie Hiobs, wozu nicht bloß die Kinder, ſondern auch die Dienerſchaft zu rechnen, wohl zu bemerken.

V. 8. Das Verbum קמט, welches nur noch 22, 16 vorkommt, bedeutet im Arabiſchen: binden, feſſeln. Das Futurum mit Vav. conv. legt es nahe, daß hier ein Fortſchritt ausgedrückt werden ſoll, daß das Binden, Feſſeln alſo nicht bildlicher Ausdruck für alle über Hiob verhängten Leiden ſei, ſondern nur für das körperliche Elend, das Gott über ihn verhängt, wie denn die Bedeutung des Strickes und des Schmerzes im Hebräiſchen in demſelben Worte vereinigt iſt. Die Verhängung der Krankheit wird als Feſſelung bezeichnet, weil durch ſie alle Körperkräfte gelähmt werden. Entſcheidend iſt aber jener Grund aus dem Fut. mit Vav. conv. nicht, da daſſelbe oft in abgeſchwächter Bedeutung ſteht. Für die Beziehung auf das Leiden überhaupt ſpricht V. 11. Jedenfalls aber findet eine Beziehung ſtatt auf das Verfahren irdiſcher Obrigkeit gegen den Verbrecher, vgl. 13, 27. So wie man bei dieſem aus den Feſſeln auf die Schuld ſchließt, ſo bei Hiob aus dem Leiden, das für ihn die Stelle der Feſſeln vertritt, indem er dadurch überall gehemmt und eingeengt iſt. Die Leiden als Zeugen gegen Hiob ſchon 10, 17. Was Hiobs Schmerz über ſein Leiden noch vermehrt, iſt, daß es als thatſächlicher Beweis für ſeine Gottloſigkeit angeſehen wird. — Das Verbum כחש heißt nie: abnehmen, mager werden, auch nicht Pſ. 109, 24, immer täuſchen, das Nomen immer Täuſchung. So darf man alſo nicht überſetzen: es erhebt ſich wider mich meine Magerkeit, ſondern meine Täuſchung. Das kann die Heuchelei ſein, von der Hiob ſcheinbar durch das Leiden überführt iſt. Man kann aber auch erklären: mein abnormer Zuſtand, meine Entſtellung, „ſofern jede Verwandlung eine Entartung oder Abfall von der Natur iſt“ (Hupfeld), von der normalen Beſchaffenheit, alſo Täuſchung ein Zuſtand, der anders iſt, als er ſein ſollte, vgl. כחש von den ausbleibenden Früchten Hoſ. 9, 2; Hab. 3, 17. „Sie zeugt mir ins Angeſicht,“ ſtärker als das einfache בי gegen mich, frech klagt ſie mich Unſchuldigen der Gottloſigkeit an. In dem erſten Gliede von V. 7 im Allgemeinen: Ich erliege unter dem Leiden; dann die Leiden einzeln aufgezählt — der Verluſt der Familie — die Krankheit (wenn nämlich ſpeciell auf dieſe das erſte Glied des Verſes bezogen wird) — der Vorwurf der

Gottlosigkeit. Also genau dieselbe Reihenfolge, welche in dem historischen Theile des Buches.

V. 9. Man kann entweder erklären: sein Zorn zerreißt, oder: er zerreißt nach seinem Zorne, אפו Acc. der näheren Bestimmung. Für die letztere Auffassung entscheidet das טרף באפו in 18, 4 um so mehr, da dort auf unsere Stelle zurückgesehen wird. In Am. 1, 11: ויטרף לעד אפו ist vorher und nachher Edom Subject. Wie ein Löwe ein wehrloses Thier zerreißt, so er mich. שטן=שטם feindlich verfolgen. לטש hämmern, dann durch Hämmern schärfen; das Bild hergenommen von einem Krieger, der, ehe er den Kampf beginnt, sein Schwert wetzt; er wetzt gegen mich das Schwert seiner Augen, um mich zu durchbohren mit seinen grimmigen Blicken. Diese Blicke drohen und ängstigen nicht bloß; sie haben vernichtende Wirkung. Der Zornesblick des Allmächtigen ist viel verschieden von dem der ohnmächtigen Creatur.

Die zweite Trias, V. 10—12. — V. 10. Sie sperren auf wider mich ihren Mund, mit Schande schlagen sie meine Wangen, allesammt ersättigen sie sich an mir. V. 11. Gott gab mich preis an Buben, und in die Hände der Bösen stürzt er mich. V. 12. Ruhig war ich, und er zertrümmerte mich und ergriff meinen Nacken und zerschmetterte mich und stellte mich sich auf als Ziel.

V. 10. Hiobs Unglücksfälle werden personificirt und als von Gott abgesandte Gegner dargestellt; sie, die von Gott abgesandten Boten, sperren auf gegen mich ihren Rachen, wilden reißenden Thieren gleich, um mich zu verschlingen. פער wird gewöhnlich mit dem Accusativ construirt, hier mit ב. Dieß ב ist das ב instrumentale, eigentlich: sie öffnen mit ihrem Munde. Mit dem Munde wird das Aufsperren vollzogen. „Mit Schimpf schlagen sie meine Wangen," geben mir schimpfliche Backenstreiche. Weil Hiob die Leiden personificirt, so legt er ihnen als Handlung dasjenige bei, was aus ihnen hervorging, indem die Welt aus seinen Leiden auf seine Schuld schloß. — In dem letzten Gliede ist das Bild hergenommen von gierigen Raubthieren, die, nachdem sie einer Beute sich bemächtigt haben, über dieselbe herfallen und sich an ihrem Blute sättigen. „Sie machen sich voll über mir,"

fallen über mich her und ſtillen ihre Gier an meinem Blute. — Nach Mehreren, wie Ewald, ſollen hier nicht die Leiden, ſondern die Freunde unter dem Bilde vertilgungsſüchtiger Raubthiere dargeſtellt werden. Allein dieſe Bezeichnung würde viel zu hart ſein. Annehmbarer wäre die Beziehung auf das fremde Geſindel, von dem in Vers 11 die Rede iſt. Aber der Gedanke an dieſes liegt zu ferne, als daß es ohne weiteres als Subject eingeführt werden könnte. Die Perſonification der Leiden liegt um ſo näher, da auch in V. 8 das Leiden als Zeuge wider ihn auftritt und ihn beſchuldigt, da in V. 13 die Leiden ſich als von Gott wider Hiob abgeſandte Pfeilſchützen darſtellen. Das eine grimmige Raubthier des vorigen Verſes verwandelt ſich hier dem Hiob in eine ganze Maſſe, die von allen Seiten ihn umringen und blutdürſtig über ihn herfallen.

V. 11. הסגיר mit אל in die Gewalt jemandes geben, 5 Moſ. 23, 16. עויל Kind, 21, 11, hier im Parallelismus mit den Böſen: Bube, als Collectiv. Die Uebergabe bezieht ſich nach C. 19, 18 beſonders auf Spott und Hohn dieſer elenden Menſchen, dem Hiob ausgeſetzt iſt. ירשני wahrſcheinlich von ירש, nach dem Arab. ſtürzen.

V. 12. פרפר nur an dieſer Stelle, im Arab. erſchüttern, zerbrechen. Grammatiſch iſt die Form Pilpel von פרר zerbrechen. ויפצפצני, Pilpel von פצץ, zerſchellen. Pilpel iſt eine ſtärkere Steigerung als Piel. Die Verlängerung der Form drückt die Verdopplung und Wiederholung noch deutlicher aus. Das Bild hergenommen von einem Kämpfer, der ſeinen Gegner beim Nacken ergreift und ihn gegen den Boden ſchleudert, ſo daß die Gebeine zerſchmettert werden. „Er hat mich ſich aufgeſtellt zum Ziele," auf welches er alle ſeine Pfeile abſchießt, zu vgl. Klagl. 3, 12: „Er hat ſeinen Bogen geſpannt und mich aufgeſtellt als das Ziel für ſeine Pfeile." Schon oben 6, 4 hatte Hiob geſagt: Die Pfeile des Allmächtigen haben mich getroffen, ihr Gift hat getrunken mein Inneres. — Hiob lebte in ſtiller, ſorgenloſer Ruhe, deren Fortdauer ihm ſeine Unſchuld zu verbürgen ſchien: da überfällt ihn plötzlich ein Gegner, deſſen Grauſamkeit eben ſo groß iſt, wie ſeine Macht, ſchmettert ihn zu Boden und

wirft, auch damit noch nicht zufrieden, seine tödtlichen Geschosse auf ihn.

Die dritte Trias, V. 13—15. — V. 13. Mich umgeben seine Pfeilschützen, er spaltet meine Nieren sonder Schonung, gießt aus zur Erde meine Galle. V. 14. Er bricht mich Bruch auf Bruch, läuft an wider mich wie ein Held. V. 15. Einen Sack nähte ich zusammen um meine Haut und senkte in den Staub mein Horn.

V. 13. In dem ersten Gliede werden die Leiden als von Gott abgesandte Pfeilschützen geschildert, indem der eine Gegner wie in V. 10 sich vervielfacht; in dem zweiten und dritten als von Gott selbst gegen ihn abgeschossene Pfeile. סבב mit על Jemanden umringen, umzingeln. רבים die Pfeilschützen, von רבב = רבה mit Pfeilen schießen, 1 Mos. 49, 23. Seine Pfeilschützen umgeben mich von allen Seiten, so daß ich nicht entfliehen kann, und durchbohren mich mit ihren Pfeilen. Um das erste Glied genau mit dem zweiten in Einklang zu bringen, wollen Einige רבים durch Pfeile erklären. Aber dann paßt das umgeben — nicht. Nicht Pfeile, sondern Schützen bedeutet das Wort Jer. 50, 29. „Er, nämlich Gott, spaltet meine Nieren." Die gespaltenen Nieren sind bei den Arabern vielfach Bezeichnung tödtlicher Wunden, wie die gespaltene Leber Prov. 7, 23; also s. v. a.: er bringt mir tödtliche Wunden bei — und er schont nicht, er dringt wüthend und grimmig auf mich ein, stillschweigender Gegensatz desjenigen, was Gott thut, gegen das, was er thun sollte. „Er hat meine Galle zur Erde ausgegossen." Eine Parallelstelle Klagl. 2, 11: „Meine Leber ist ausgeschüttet zur Erde," d. h. ich liege da von tödtlicher Wunde durchbohrt. Hiob ist nicht besser daran, wie ein bis auf den Tod Verwundeter.

V. 14. פרץ häufig vom Durchbrechen der Mauern; פֶּרֶץ Bresche. Das Nomen steht im Accusativ: rupturam; jeder Verbalbegriff kann sich durch sein eignes Nomen ergänzen, und zwar so, daß er sein Personalobject beibehält. Das על־פני eigentlich: über Angesicht, also daß eine Bresche immer der andern auf dem Angesichte liegt, Bresche auf Bresche. Wie ein Kriegsheer an den feindlichen Mauern durch seine Geschosse eine Bresche nach der andern macht, so treffen mich Gottes Geschosse, die von ihm

gesandten Leiden, Stoß auf Stoß, und richten eine Zerstörung nach der andern an. „Er läuft gegen mich wie ein Held," d. h. wie ein tapferer Krieger Sturm läuft gegen eine belagerte Stadt, so stürmt Gott auf mich ein. Wie muß es dem armen, schwachen Menschen ergehen, wie unsäglich müssen seine Qualen sein, wenn Gott gegen ihn Sturm läuft.

V. 15. „Einen Sack habe ich zusammengenäht über meine Haut," das Anziehen des härenen Trauergewandes wird hier, wie der Zusammenhang und Parallelismus zeigen, nicht als freiwillige Handlung aufgeführt, sondern als Resultat der Umstände, in welche Gott Hiob gesetzt hatte. So richtig schon Michaelis: induere illud coactus fui. יִּלַּלְתִּי, ich habe hereingehen gemacht, Poel von יָלַל, welches im Arab. und Aram. hereingehen bedeutet, immisi. Bei dem vielen Fremdländischen unseres Buches hat es wenig zu bedeuten, daß das Verbum in dieser Bedeutung sonst im A. T. nicht vorkommt. Das Bild ist hergenommen von einem zu Boden geworfenen Stier, dessen Hörner im Staube liegen, oder vielmehr Hiob stellt sich als einen solchen Stier dar. Die Hörner werden genannt, weil sie die Stärke und Zierde des Stieres bilden.

Die vierte Trias, V. 16—18. — V. 16. Mein Antlitz glühet von Weinen, und auf meinen Wimpern ist Todesdunkel. V. 17. Und doch ist kein Unrecht in meinen Händen, und mein Gebet ist rein. V. 18. Erde bedecke nicht mein Blut, und nicht sei ein Ort meinem Geschrei.

V. 16. In חֲמַרְמְרָה gehören die Vocale zur Randlesart. Die Texteslesart ist 3. Pers. Fem. Prät. Das Verbum ist im Sing. Fem. mit dem Nomen im Plur. verbunden, weil das Gesicht eine Einheit ist. פָּנִים kommt auch in 2 Sam. 10, 9 mit dem Fem. des Sing. vor. Dieß übersehend setzten die Masorethen mit Unrecht statt dessen den Plur. חֲמַרְמְרוּ. Die Wurzel חמר bedeutet im Hebr.: wallen, gähren, erhitzt sein. Die Form mit Wiederholung der beiden letzten Stammbuchstaben, deren Passivum hier steht, bezeichnet sehr starke Steigerung; also: mein Angesicht glüht, was höchst passend ist. Die Bedeutung glühen hat dieselbe Form auch Klagl. 1, 20; 2, 11, wo von erhitzten Ein-

geweiden die Rede. „Auf meinen Augenwimpern ist Todesdunkel.“ Bezeichnung „der schon auf Hiob herabsinkenden Todesnacht“ können die Worte nicht sein. Denn nach dem Parallelismus ist hier die Rede von einem bereits völlig eingetretenen Zustande. Der Schmerz vielmehr wird geschildert unter dem Bilde einer düstern Wolke, die auf den Augenwimpern des Traurigen ruht; mit Beziehung darauf, daß von vielem Weinen die Augen dunkel werden. Aehnlich Homer (Il. 17, 591): *τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα.*

V. 17. Kurz, aber nachdrücklich wird hier auf dasjenige hingewiesen, was dem grausamen Betragen Gottes erst seinen rechten Stachel gab, die Unschuld Hiobs, und auf sie, zusammengenommen mit der im Vorigen geschilderten höchsten Steigerung des Leidens gründet sich dann der leidenschaftliche Ausruf in V. 18; das עַל obgleich, eigentlich bei. Der ganze folgende Satz wird als Nomen behandelt. Also: und diese Härte Gottes erscheint um so mehr als solche, weil ich sie nicht verdient habe. Die Hände werden genannt, weil durch sie das Unrecht vollführt wird. Die Reinheit des Gebets Bezeichnung des guten Gewissens. Das Gebet ist unrein, wenn der Betende durch Sünden befleckt ist, vgl. Jes. 1, 15: „und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verberge ich meine Augen vor euch, wenn ihr auch viel betet, höre ich nicht, eure Hände sind voll Blut.“ Vgl. Ps. 17, 1.

V. 18. Der Schmerz und die Entrüstung über das ihm nach seiner Meinung angethane Unrecht reißt Hiob so weit fort, daß er über Mord und nach Rache schreit gegen Gott. „Erde, du mögest nicht bedecken mein Blut,“ das unschuldig vergossene Blut schreit von der Erde auf um Rache, die Erde kann es nicht bedecken, vgl. 1 Mos. 4, 10. 11, auf welche Stelle hier angespielt wird: Gott ist gleichsam ein zweiter Kain, der das Blut des unschuldigen Abel vergoß. Er, zu dem dieß Blut schrie, über den schreit jetzt Hiobs Blut. Was Hiob hier ausspricht, ist, so gräßlich es auch lautet, die nothwendige Consequenz des Pelagianismus. — Das: mein Blut erklärt sich daraus, daß Hiob sich, den durch unverdiente Leiden Ertödteten, unter dem Bilde eines von Gott Gemordeten darstellt, speciell aber aus der

Beziehung auf die Stelle der Geneſis. „Und es ſei kein Ort meinem Geſchrei;“ wird der Mord ungerächt gelaſſen, ſo ſcheint dem Blute ein Ort, ein Schlupfwinkel angewieſen zu ſein in dem Schooß der Erde, in dem es ſich verbirgt. Einen ſolchen Schlupfwinkel darf das Blut nicht finden, wenn es ungerecht vergoſſen worden. Der Sinn alſo der: mein Leiden bleibe nicht ungerächt. Der Schrei iſt übrigens ein thatſächlicher. Er geht aus von dem ungerecht vergoſſenen Blute. Dieß ſelbſt ſchreit um Rache.

V. 19 — C. 17, 5.

Hiobs Verzweiflung hatte in dem vorigen Verſe den höchſten Grad erreicht. Seine letzten in der heftigſten Leidenſchaft ausgeſprochenen Worte näher bedenkend, fühlt er ſelbſt das Harte derſelben. Man muß ſich nach dem vorigen Verſe eine kleine Pauſe denken; Hiob kommt während derſelben zur Beſinnung und ſpricht die zuverſichtliche Hoffnung aus, Gott werde dereinſt noch ſeine Unſchuld bezeugen, indem er ihn bittet, dieß bald zu thun, ehe es zu ſpät ſei, und ihn aufmerkſam macht, wie das ungerechte Gericht der Freunde ihn zum gerechten Gerichte auffordere. — Der Abſchnitt zerfällt in drei Triaden, die ſich mit der Vierzahl der Triaden des vorigen Abſchnittes zur Siebenzahl zuſammenſchließen.

V. 19. Auch jetzt ſiehe im Himmel iſt mein Zeuge, und mein Gewährsmann in der Höhe. V. 20. Meine Spötter ſind meine Freunde, zu Gott thränet mein Auge. V. 21. Und er entſcheide zwiſchen dem Manne und Gott, und dem Menſchenſohne und ſeinem Freunde.

V. 19. „Auch jetzt,“ da Alles verloren zu ſein, Alles gegen die Exiſtenz eines gerechten Gottes zu zeugen ſcheint. הִנֵּה bezeugt die Zuverſicht des Glaubens. Der Zeuge im Himmel iſt nicht als ein müßiger zu denken, ſondern als ein ſolcher, der durch die That Zeugniß ablegen, Hiobs Unſchuld durch ſeine Wiederherſtellung erweiſen wird. Die Gegenſätze berühren ſich bei dem, der wie Hiob aufrichtig fromm, aber noch theilweiſe im Irrthum und auf einer niederen Stufe feſtgehalten iſt. Auf die höchſte Verzweiflung folgt da oft die Hoffnung. Die höchſte Thätigkeit des

Fleisches ruft die höchste Thätigkeit des Geistes hervor. Derselbe Gegensatz der Erscheinung und der Gottesidee, der im vorigen Abschnitt die Verzweiflung, ruft hier, wo Hiob sich zum vollen Bewußtsein der Realität der Gottesidee erhebt, die Hoffnung hervor. שהד ἅπαξ λεγόμενον, im Arab. und Aramäischen Zeuge.

V. 20. Von ihm allein darf ich noch eine gerechte Entscheidung hoffen; meine Freunde spotten meiner unbarmherzig; deshalb erhebe ich meine thränenden Blicke zu ihm empor. Im folgenden Verse verlangt Hiob mit Thränen von Gott die Entscheidung des doppelten Streites zwischen ihm und Gott, und zwischen ihm und den Freunden.

V. 21. „Entscheiden möge er," der Optat., oder er möge Entscheidung gewähren. Hiob sagt: zwischen Gott, statt zwischen ihm, wiederholt das Nomen statt sich des Pron. zu bedienen, weil er wollte, daß Gott bei der Entscheidung sich gleichsam in zwei Personen trennen sollte, in die des Richters und in die des Gegners. Hat er doch keinen Anderen, bei dem er Schutz suchen kann gegen die ungerechte Willkür seines Gegners als eben diesen selbst! Vor dem zweiten Hemistich ist ויוכח zu ergänzen, vor בן die Präposition ל: „und er möge Entscheidung gewähren einem Menschensohn im Verhältniß zu seinen Freunden." Der Menschensohn ist Hiob. Menschensohn poetisch für: Mensch. Im Syrischen ohne weiteres Mensch. Es steht: seinem Freunde, indem die reale Mehrheit der Freunde in der idealen Person des Freundes zusammengefaßt wird. Die doppelte Sache: Hiob contra Gott und Hiob contra die Freunde ist nur formell eine solche. Wird in dem ersteren Processe zu Gunsten Hiobs entschieden, so ist auch der letztere gewonnen.

In der zweiten Trias der Grund, weshalb Hiob sein thränendes Auge zu Gott wendet und von ihm gerechtes Gericht erbittet. Erfolgt dieß nicht jetzt, so ist es zu spät.

V. 22. Denn die wenigen Jahre kommen, und einen Weg sonder Rückkehr werd' ich gehen. C. 17, 1 Mein Geist ist verderbt, meine Tage verloschen, Grube mein Theil. V. 2. Fürwahr Spötter sind bei mir, und unter ihrer Anfeindung weilet mein Auge.

V. 22. Jahre der Zahl, zählbare, wenige Jahre, wie 1 Mos. 34, 30: מתי מספר wenige Männer. Die wenigen Jahre kommen, — יאתיו die dichterische Form statt der gewöhnl. יָאתוּ — wenn sie ihre Endschaft erreichen. Erst dann sind sie angekommen, zu Ende. Das Kommen und das Gehen entsprechen sich. Die Jahre in ihrer Vollendung kommen, oder auch: sie kommen zu ihrem Ziele, und Hiob geht. אהה kann an sich gar nicht heißen: zu Ende gehen. Die dritte Masc. des Verbi steht bei dem Plur. des Femin., weil die Jahre als Wanderer personificirt erscheinen. Daß die wenigen Jahre nicht die Jahre sind, welche Hiob noch zu leben hat (Mehrere: wenige Jahre kommen noch), sondern die Jahre der menschlichen Lebensdauer, zeigen Parallelstellen wie C. 14, 1. Auch rechnete Hiob nicht mehr auf Jahre, sondern hielt seinen Tod für unmittelbar bevorstehend, vgl. C. 17, 1. Der Weg, der nur einmal betreten wird, ist der zum Scheol; „ich werde nicht zurückkehren," abrupt für: den ich nicht zurückkehren werde.

C. 17. V. 1. Eine weitere Ausmalung des vorigen Verses und Begründung der Bitte um Entscheidung. Meine Lebenskräfte sind erschöpft, und schon bin ich dem Tode nahe. רוח das beseelende belebende Princip im Körper, die Lebensgeister. חבלה: ist verdorben, aufgerieben durch die Leiden des Körpers und der Seele. זעך ἅ. λ., sonst דעך, erlöschen — mein Leben ist verloschen, wie ein ausgebranntes Licht. „Gräber sind mir": in dem einen Grabe hat Hiob zugleich die Gräber in Aussicht, denn er kommt an den Ort derselben. Ebenso 21, 32. Hiob ist schon so gut wie an der Gräberstätte angelangt, ist eine lebende Leiche. Ewald will in diesem Verse eine gänzliche Verzichtleistung auf eine Wiederherstellung im gegenwärtigen Leben finden und bezieht daher den im Vorhergehenden ausgesprochenen Wunsch Hiobs nach einem gerechten Gerichte auf eine Entscheidung, die nach seinem Tode eintreten sollte. Allein wie unser Vers aufzufassen sei, daß er nicht eine Verzichtleistung auf das gegenwärtige Leben enthalte, sondern nur den Gedanken, es sei höchste Zeit, wenn Gott sich noch als Gott gegen Hiob zeigen wolle, zeigt die Verbindung mit dem vorigen Verse; mit dem Wunsche einer

Entſcheidung nach dem Tode begnügt ſich Hiob nirgends; daß Gott im ganzen Abſchnitt zur ſofortigen Entſcheidung aufgefordert wird, liegt am Tage, und dafür ſpricht ſpeciell noch die deutliche Beziehung von C. 16, 21 auf den Ausgang der Geſchichte, der nicht jenſeits, ſondern dieſſeits erfolgte. Gott entſchied ja wirklich den doppelten Streit Hiobs gegen Gott und ſeine Freunde, den erſten zu ſeinem Nachtheil, den zweiten zu ſeinem Vortheil.

V. 2. Weitere Begründung der Bitte um Entſcheidung. Der alſo Geplagte, ſeinem nahen Tod entgegenſehend, wird noch durch den beißenden Hohn ſeiner ſogenannten Freunde gemartert. אם לא ſtarke Bejahung, eigentlich Auslaſſung der Schwurformel. Die ſtarke Verſicherung hat die zu erwartende lebhafte Proteſtation der Freunde gegen die Stellung, die Hiob ihnen hier anweiſt, zur Vorausſetzung. התלים, von התל, welches in der Bedeutung täuſchen 13, 9 vorkommt, entweder Spöttereien (eigentlich Täuſchereien, mit Bezug darauf, daß ſie vorgaben ſeine Freunde zu ſein) oder Spötter. Auch wenn die erſtere Bedeutung dem ἅ. λ. beigelegt wird, muß doch angenommen werden, daß das abstr. pro concreto ſteht, denn eine Perſonalbedeutung ſetzt das darauf ſich beziehende Suff. in בהמרותם voraus. Dieß iſt infinitiv. nominascens in Hiph. mit dag. forte euphon. im מ, in ihrem Hadern, in ihren Anfeindungen. תלן עיני weilet mein Auge (לין weilen 19, 4), d. h. ich muß ihre Anfeindungen beſtändig ſchauen, bin ihnen ohne Erholung zu genießen ausgeſetzt. Das abgekürzte Fut. תָּלַן für תָּלִין ſteht ſtatt des gewöhnlichen.

Die Bitte um eine göttliche Entſcheidung wird in der dritten Trias, nachdem ihre Begründung gegeben, wiederholt; oder vielmehr, die in der erſten Trias angekündigte, in der zweiten motivirte, wird hier ausdrücklich ausgeſprochen. Daher, weil ich ſo gequält bin, und namentlich meine Freunde mir die Gerechtigkeit verſagen, gewähre du mir ein billiges Gericht.

V. 3. Achte doch! verbürge mich bei dir, wer will in meine Hand einſchlagen? V. 4. Denn ihr Herz verbargeſt du vor Einſicht, darum wirſt du nicht Sieg verleihen. V. 5. Zur Beute wird wer Freunde angibt, und die Augen ſeiner Söhne verſchmachten.

V. 3. שימה würde vollständig lauten: שים לבך בי. שום oder שים in der Bedeutung: zu Herzen nehmen, ist ein eigenthümlicher Sprachgebrauch unseres Buches, vgl. 23, 6; 24, 12. Andere Ergänzungen beruhen auf bloßem Rathen. So die Erklärung: setze ein Pfand ein. ערב mit dem Accusativ: jemanden verbürgen, Bürgschaft für jemanden leisten, 1 Mos. 43, 9; 44, 32, dann überhaupt sich jemandes annehmen, ihn sicherstellen. Die Sicherstellung gegen den Allmächtigen kann nur der Allmächtige übernehmen. Der Handschlag, bei Verträgen gewöhnlich, soll die übernommene Bürgschaft und Sicherstellung bekräftigen. Wer ist es? Willst du es nicht?

V. 4. Begründung der im vorigen Verse enthaltenen Aufforderung. Gott kann nicht anders, als ihr entsprechen. Denn daß er nicht etwa den Freunden den Sieg zutheilen will, wie dieß der Fall sein würde, wenn er nicht einschritte, denn dann könnten sie triumphiren — erhellt hinreichend daraus, daß er, der Geber aller Weisheit, ihnen dieselbe entzogen. In dieser Thatsache, darin, daß die Freunde so thöricht reden, erblickt Hiob einen Vorboten, eine factische Ankündigung der bevorstehenden göttlichen Entscheidung und fordert Gott auf, diese Ankündigung wahr zu machen. על־כן deshalb, weil du ihnen nämlich die Weisheit entzogen. רומם erhöhen Prov. 4, 8. Unter solchen Umständen wirst du nicht Sieg gewähren. Für sie gehört vielmehr die Niederlage. Das Suff. war bei תרומם nicht nöthig, da die Sphäre der Siegverleihung hinreichend bezeichnet war.

V. 5. Vielmehr muß und wird sie die verdiente Strafe treffen, wie alle diejenigen, die ihre Freunde treulos verrathen. חלק, Antheil, erhält seine nähere Bestimmung aus dem vorhergehenden תרומם. Daraus erhellt, daß von einem Antheil im Kriege die Rede ist; von dem Antheil „wenn man Beute theilt", Jes. 9, 2, kommt חלק speciell vor 1 Mos. 14, 24; 4 Mos. 31, 36; 1 Sam. 30, 24. Siegen und zur Beute werden bildet einen passenden Gegensatz. הגיד anzeigen, denunciren, verrathen. Genau so wie hier steht הגיד in Jer. 20, 10 vom Angeben und Denunciren. Sie hatten ihren Freund Hiob bei Gott gleichsam denuncirt, indem sie ihm, wie noch zuletzt Eliphas

in C. 15, die schwersten Schandthaten angedichtet hatten. „Ja selbst die Augen seiner Söhne verschmachten," verzehren sich in vergeblicher Hoffnung.

V. 6—16.

Die Hoffnung Hiobs, von Gott eine gerechte Entscheidung zu erhalten, bleibt ihm nicht lange. Vom schmerzlichen Gefühle seiner Leiden überwältigt, ergießt er sich von neuem in bittere Klagen. Wie auf die Fluth die Ebbe gefolgt war, so kehrt jetzt unaufhaltsam die Fluth zurück. Mitten inne will sich noch einmal, V. 8. 9, eine tröstliche Idee durchringen, aber der Anstrengung folgt um so größere Ermattung, und der Schluß ist dumpf und trübe. — Von den 11 Versen des Abschnittes scheidet sich Vers 10 durch seinen Inhalt deutlich als Schaltvers aus. Die bleibenden zehn werden durch die fünf getheilt, und zwar also, daß die Verse paarweise zusammengehören, zwei Verspaare vor und drei nach dem Schaltverse.

V. 6. Und er hat mich hingestellt zum Gleichniß der Völker, und ein Scheusal aus der Vorzeit werde ich sein. V. 7. Und es ward stumpf vor Unmuth mein Auge, und meine Gebilde alle wie der Schatten. V. 8. Staunen werden Rechtschaffene darob, und der Unschuldige sich erregen gegen den Ruchlosen. V. 9. Aber es halte fest der Gerechte seinen Weg, und wer reine Hände hat, mehre Stärke.

V. 6. Doch wie kann ich noch hoffen, da Gott mich so grenzenlos elend gemacht hat. „Er hat mich hingestellt." Matt und unpassend übersetzen mehrere: man hat mich hingestellt, und machen andere Eliphas zum Subjecte. Die hier bezeichnete Thätigkeit gehört durchaus in das Gebiet Gottes. „Zum Gleichnißbilden der Völker," d. h. so daß mein Unglück sprüchwörtlich werden wird, daß man von einem Menschen, der für seine Gottlosigkeit eine ausgezeichnete Strafe empfangen hat, sagen wird: es ist ihm ergangen, wie Hiob, ihn gleichnißweise, bildlich einen Hiob nennen wird. Das משל in seiner Grundbedeutung: vergleichen, aus der die des Herrschens abgeleitet ist; eine wesentliche Thätigkeit des Herrschers ist die Ausgleichung der Differenzen

unter den Untergebenen. Aehnlich Ez. 14, 8, wo Gott ſagt: ich werde mich zornig wenden gegen dieſen Mann und ihn machen „zum Zeichen und zum Gleichniß," vgl. ferner Jer. 29, 22. — תמה nehmen Mehrere als abgeleitet von dem Verbo ימה und als gleichbedeutend mit מופת Wunder; לפנים ſtehe in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung olim: ein Wunder aus der Vorzeit werde ich ſein, mit Verwunderung wird man mich noch in ſpäter Zeit als ein ausgezeichnetes Beiſpiel göttlicher Strafgerechtigkeit betrachten. Dieſe Erklärung beruft ſich als auf eine Parallelſt. auf Pſ. 71, 7: „wie ein Wunder war ich vielen," ebenfalls wegen ausgezeichneten Unglücks. Andere: factus sum talis, cui in faciem inspuant. תמה leiten ſie ab von der Wurzel תוף ausſpeien. Dieſe Erklärung hat für ſich das Segol in dem תמה, während man bei der Ableitung von ימה ein Zere erwarten ſollte. Die Erklärung des לפנים durch: ins Angeſicht, iſt aber unzuläſſig, weil es immer adverbial ſteht, es bedeutet 19 mal: vordem, ſo auch in 42, 11, und einmal: vorwärts, Jer. 7, 24, und das תמה nach ſeiner weiblichen Form nicht einen ſolchen bedeuten kann, der angeſpieen wird. Man muß vielmehr nach dieſer Auffaſſung des תמה erklären: ein altes Scheuſal, eigentlich: eine angeſpieene Sache, werde ich ſein. Das Adv. vertritt hier die Stelle eines Adj.: vorzeitlich, vgl. geſtern für: geſtrig, 8, 9. Ebenſo ſteht es für das Adj. in 42, 11: alle ſeine Bekannten vordem für: ſeine früheren Bekannten. Bei dieſer Erklärung hat man auch den Vortheil, daß man תמה in unſerer Stelle nicht von dem gleichlautenden Namen des Thales Ben Hinnom zu trennen braucht, welches תפת, Scheuſal, genannt wurde, von dem daſelbſt getriebenen Cultus des Moloch. Alſo noch in ſpäter Zukunft wird man mich als ein Scheuſal aus der Vorzeit betrachten.

V. 7. Das Auge wird ſtumpf, wenn es ſeine Schärfe, ſeine Sehkraft verliert, wie es bei dem durch ſchwere Leiden, die die Nervenkraft paralyſiren, Angegriffenen geſchieht. כעש Unmuth und Entrüſtung über die erlittene, unwürdige Behandlung. „Meine Bildungen," d. h. meine Glieder. Sie ſind „wie der Schatten," d. h. ich habe mich ganz abgehärmt, mein Körper iſt faſt ganz hingeſchwunden, ich ſchleiche umher, wie ein Schatten.

V. 8. Leicht könnten die Rechtschaffenen an meinem Unglück ein Aergerniß nehmen; könnten denken: was hilft's uns, daß wir rechtschaffen sind; wird's uns doch nicht besser ergehen, wie dem unglücklichen Hiob und sich durch diesen Gedanken zu gleicher Handlungsweise verleiten lassen. שמם, sich entsetzen, eigentlich verstört werden, geistig. Darob, nämlich daß also es einem Frommen ergangen ist. Richtig schon R. Levi: super hoc malo, quod venit super justos יתעיר von עור erregen, excitabit se: sie werden aufgebracht werden gegen den Ruchlosen, indem sie sehen, daß Gott ihn glücklicher sein läßt wie den Unschuldigen. Dieser Unwille könnte sie dann leicht verleiten, auch in ihrer Gerechtigkeit wankend zu werden, und das Böse mit Bösem zu vertreiben, statt ruhig auf Gott und sein Heil zu harren. Zu vgl. Ps. 37 und 73, wo der Zorn der Frommen gegen die Gottlosen und die Versuchung, in die sie durch ihr Glück gestürzt werden, an Gott irre werdend, das Böse mit Bösem überwinden zu wollen, lebhaft geschildert wird.

V. 9. „Aber der Gerechte halte fest seinen Weg," bleibe auf der einmal betretenen Bahn und lasse sich nicht irre führen. יאחז Fut. in Kal von אחז. Das Gegentheil Ps. 73, 2, wo der Sänger klagt, daß durch das Glück der Gottlosen seine Füße beinahe ausgeglitten und gestrauchelt seien, indem das Glück der Bösen ihn mit Zweifeln erfüllte, die das Gebäude seiner Gerechtigkeit in seinen Fundamenten erschütterten. Hiob verlangt, daß der wahrhaft Fromme sich durch solch' schwere Versuchung nicht irre machen lassen soll. Diese Forderung beruht auf dem dunkeln Bewußtsein, daß der scheinbare Widerstreit der Idee und der Wirklichkeit sich dereinst noch befriedigend lösen werde. Denn der Gedanke, daß man an der Gerechtigkeit festhalten müsse, wenn auch dieser Widerstreit ein totaler und bleibender sei, ist ein der Schrift ferner. Hiob muß aber bei der bloßen Andeutung stehen bleiben; er vermag es nicht, den Rath, den er ertheilt, ausdrücklich zu motiviren. Die Hoffnung vermag sich nur im dunkeln Hintergrunde noch zu behaupten, der Vordergrund wird ganz von Schmerz und Verzweiflung eingenommen. Diese mußten so lange herrschend bleiben, als er den Schlüssel zu dem Geheimniß seiner Leiden noch nicht gefunden hatte; den von den Freunden dar-

gebotnen konnte er nicht benutzen. „Der Reine" der Hände — בְּרַר ist der stat. constr. des Adj. בָּרוּר. Der Unschuldige „möge hinzufügen Kraft," möge sich mit neuer Kraft rüsten. Das gewöhnliche Fut. statt des abgekürzten. Die Aufforderung wird in der Form der Zuversicht ausgesprochen.

V. 10. Der Schaltvers, der als in Parenthese stehend zu denken. „Ihr aber kehret zurück allzumal und kommet doch, und nicht werd' ich unter euch einen Weisen finden." — Hiob hatte sich eben wieder den Unschuldigen und Rechtschaffenen beigezählt. Dieß bringt die Freunde in neue Unruhe. Hiob sieht, daß sie die Zeit nicht abwarten können, bis er ausgeredet, und sich zu neuem Angriffe wider ihn vorbereiten. Er erklärt ihnen, daß er sich vor ihrem Angriffe nicht fürchte. Durch ihr Bezeigen aber ist die Hoffnung, die sich eben erheben wollte, wieder zu Boden geworfen. Trübe Verzweiflung ist an ihre Stelle getreten. Er ergießt sich im Folgenden in neue und trostlose Klagen. „Kehret doch nur wieder zurück," ich fürchte euern erneuten Angriff nicht. כלם „sie alle" ist ursprünglich nur im Gebrauche, wenn von Anderen geredet wird, steht aber hier für: allzumal. Statt des gewöhnlichen עולם steht hier die Form אֵלֶם wegen des Gleichklanges mit כלם.

V. 11. Meine Tage gingen vorüber, meine Gedanken wurden abgerissen, die Besitzthümer meines Herzens. V. 12. Tag ward gewandelt in Nacht, das Licht ist der Finsterniß nahe. V. 13. Will ich hoffen, so wird der Scheol mein Haus, in der Finsterniß breite ich aus mein Lager. V. 14. Zur Grube rufe ich: mein Vater du, Mutter und Schwester zum Gewürm. V. 15. Und wo denn ist meine Hoffnung, und meine Hoffnung, wer siehet sie? V. 16. Zu den Oeden des Scheol steigen sie herab, wenn allesammt auf dem Staube wird Ruhe.

V. 11. „Meine Tage sind vorübergegangen," es ist aus mit mir, mein Leben ist kein Leben mehr zu nennen und gar bald wird dem bloßen Scheindasein das totale Nichtsein folgen. „Meine Gedanken sind abgerissen;" das Bild hergenommen von einem abgerissenen Faden, d. h. alle Hoffnungen, alle Erwartungen einer glücklichen Zukunft, die ich mir im Bewußtsein meiner Gerechtigkeit machte, sind gewaltsam zerstört. Diese Hoffnungen nennt er:

die Besitzungen seines Herzens, um ihre Festigkeit und Zuversichtlichkeit zu bezeichnen oder auch, wie lieb sie ihm waren, wie sehr er an ihnen hing.

V. 12. „Man setzt Nacht zum Tage," für: die Nacht ist mir zum Tage gesetzt worden. Mein Tag hat sich in Nacht verwandelt, d. h. ich sehe den hellen Tag meines Glückes verwandelt in die dunkle Nacht des Unglücks. קרוב mit מן oder מפני, nahe bei etwas, eigentlich: nahe von etwas aus, oder vom Angesichte ab, die Finsterniß als Ausgangspunkt betrachtet: prope abesse a —; also: „das Licht ist nahe der Finsterniß," d. h. das Licht meines Lebens ist nahe der Finsterniß des Todes. Daß die Finsterniß die der Hölle ist, das Todesdunkel, צלמות, zeigt deutlich der folgende Vers. Also im ersten Gliede die Klage über das Elend seiner Existenz, im zweiten, daß es auch mit dieser elenden Existenz bald zu Ende sein wird. Das zweite ist durch das erste bedingt: wo die Existenz in solchem Grade elend geworden, da ist der Tod nahe.

V. 13. Vergebens ist jede Hoffnung; ich bin eine sichere Beute des Todes, der mich schon ergriffen hat. Mehrere: wenn ich hoffe, wenn ich noch irgend eine Hoffnung hegen will, so ist's die, daß der Scheol mein Haus werde. Besser aber: was hilft's mir, zu hoffen? Der Scheol ist ja doch meine Wohnung. Denn Hiob sagt im Folgenden, daß seine Hoffnungen alle geschwunden seien, und der Scheol ist nicht Gegenstand seiner Hoffnung, sondern seiner Furcht. יצוע stratum, Lager, Bett. — רפד das Lager ausbreiten, seinen Sitz aufschlagen.

V. 14. Das Grab und das Gewürm sind unzertrennlich mit mir verbunden; ich gehöre zu ihrer Familie. Der Vergleichspunkt ist die Angehörigkeit, der innige Zusammenhang. שחת nicht abzuleiten von שַׁחַת Verderben, Moder, Verwesung, sondern von שוח: Grube, Grab, als Sitz der Verwesung. Der gesicherte Sprachgebrauch, nach dem שחת sonst überall Grube bedeutet, kann nicht aufgewogen werden durch den für die Bedeutung Verderben angeführten Grund, daß das Bild des Vaters ein Mascul. zu fordern scheine. — Der Vergleichungspunkt zwischen der Grube und dem Vater ist die nächste Angehörigkeit und zwar in einem abhängigen Verhältniß.

V. 15. Die Hoffnung, die ich stets genährt, daß Gott meine Gerechtigkeit mit Glück belohnen werde, ist mir auf eine schreckliche Weise entrissen. „Und was meine Hoffnung betrifft, wer siehet sie?“ unwiederbringlich ist sie mir geraubt. Die Hoffnung ist der Gegenstand von Hiobs sehnsüchtigem aber vergeblichem Suchen. Die Wiederholung desselben Hauptwortes in beiden Hemistichen weist darauf hin, daß sich Hiobs Gedanken alle um den einen Punkt des Verlustes seiner Hoffnung, der Hoffnungslosigkeit seines Zustandes drehen. Ach seine Hoffnung, wer ihm die nur wiedergeben könnte!

V. 16. בדים die Einsamkeiten, die Oeden, davon לבד allein, das Stammwort בדד. Das Verbum ירד wird theils mit אל construirt, theils wie hier mit dem Accusativ. Andere weniger gut: die Riegel des Scheol. Thore werden allerdings dem Scheol dichterisch beigelegt Jes. 38, 10. Aber die Riegel würden hier etwas Fremdartiges haben. Auch ist die Bedeutung nicht gesichert. In Hos. 11, 6 ist die Bedeutung Glieder ganz passend, vgl. Hiob 18, 13. Der Plural תרדנה bezieht sich auf das doppelte תקוה im vorigen Verse. Also: meine Hoffnungen sind herabgestiegen oder vielmehr am Herabsteigen zu den Oeden des Scheol, nicht etwa um dort erfüllt zu werden, sondern um dort für immer zu Grunde zu gehen. „Wenn allesammt über dem Staube Ruhe,“ d. h. Ruhe, eine trostlose Ruhe, wird mir erst dann, wenn ich mit allen meinen Hoffnungen zusammen auf dem Staube liegen, mit ihnen begraben sein werde. Das יחד bezieht sich auf den ganzen Umkreis der Hoffnungen. Schon dieß יחד zeigt, daß תרדנה nicht als Singul. genommen werden darf.

C. 18.

Mit der Heftigkeit Hiobs steigt auch die Heftigkeit der Freunde; der zweite Freund Bildad greift ihn zum zweiten Male an. Nachdem er ihm ein stolzes Betragen gegen Gott und Anmaßung gegen seine Freunde vorgeworfen, sucht er von neuem zu zeigen, wie stets den Gottlosen der verdiente Untergang treffe, indem er dabei immer Hiobs Unglück im Auge hat.

V. 2—4.

Bildad wirft dem Hiob Hartnäckigkeit, stolze Anmaßung und das ohnmächtige Verlangen vor, daß um seinetwillen die ewigen Gesetze der göttlichen Weltregierung abgeändert werden.

V. 1. Und es antwortete Bildad aus Suach und sprach: V. 2. Wie lange wollt ihr den Worten Netze stellen, verstehet und danach wollen wir reden. V. 3. Warum werden wir geachtet wie das Vieh, sind unrein in euren Augen. V. 4. Der seine Seele zerreißet in seinem Zorn, soll deinetwegen verlassen werden die Erde, und der Fels fortrücken von seinem Orte?

V. 2. Es fragt sich, auf wen in diesem und dem folgenden Verse der Plural zu beziehen sei. Die unstreitig richtige Antwort ist: der Verfasser läßt Hiob als den Repräsentanten aller leidenden Gerechten auftreten. So wollte schon Hiob in dem Vorhergehenden seine Sache nicht als eine Privatsache angesehen wissen, sondern als eine öffentliche, bei der alle Gerechten interessirt seien; er behauptete, daß mit ihm alle Tugend, Religion, Frömmigkeit zu Boden geworfen sei, vgl. 17, 8. Bildad tritt hier nicht auf als Einzelner gegen den Einzelnen, sondern als Stimmführer der einen Partei gegen den Stimmführer der andern. Er fordert Hiob und in und mit ihm alle, die abwesend oder anwesend ebenso wie er unschuldig zu leiden behaupteten, auf zu dem Beweise, daß der heilige Gott über Jemanden eine unverdiente Strafe verhänge. In den Individuen sollten nach der Absicht des Verfassers die Principien, die Richtungen, die Parteien gegen einander auftreten, und so zieht der Streit sich immer mehr von dem Besondern ins Allgemeine. „Bis wann," wie lange. קנצי ist abzuleiten von dem Arab. קנץ, venando cepit, vgl. מקנץ laqueus. Der stat constr. wird durch die Dazwischenkunft von Präpositionen nicht gehindert, wenn die Präposition den Begriff nur etwas näher erklärt, und wenn die zwei Nomina so eng zusammengehören, daß sie auch ohne die Präposition im stat. constr. stehen können. So konnte hier statt: Netze den Worten, auch Wortnetze stehen. Die Worte sind das Wild, das durch die Netze gefangen wird. „Wie lange wollt ihr Netze stellen für die Worte," d. h. wie lange wollt ihr denn durch

sophistische Vertheidigungen eurer Unschuld den weisen Rath, den wir euch ertheilen, zurückweisen, euch unsern Gründen durch Trugschlüsse entziehen, an unsern Worten klauben. Mehrere nehmen קנצי als gleichbed. mit קְצֵי, also das Nun nicht als radikal, sondern als eine Auflösung des dagesch forte. Allerdings kommt diese Auflösung des Nun in dag. forte im Chaldäischen vor; allein wir dürfen sie hier nicht annehmen, weil es 1) mißlich ist, wenn sich eine andere, leichtere Erklärung darbietet, ein Wort nach einer nur selten vorkommenden und nicht durch die ganze Sprache hindurchgehenden Erscheinung zu erklären; weil 2) das עד־אנה dann unpassend sein würde, was freilich für sich nicht entscheidend wäre, da das: wie lange u. s. w. stehen könnte für: wie lange wird es dauern, daß ihr den Worten ein Ende machen werdet? weil 3) statt des Plur. קצי dann der Singul. קץ stehen müßte. Das Bild vom Netze ist ein dem Bildad grade in dieser Rede besonders beliebtes. Es scheint, daß der Verfasser darauf ausging, alle Synon. dafür in diesem Capitel anzubringen. Der figürliche Gebrauch der Jagdausdrücke bildet hier die individuelle Physiognomie. Dann spricht gegen diese Erklärung auch der Parallelismus. Die Worte wären nach ihr die Worte Hiobs. Daß es aber die Worte der Freunde sein müssen, zeigt das תבינו, dem durch die andere Auffassung sein Object genommen wird. Verdrehet nicht länger unsere Worte, versteht sie erst, dann wollen wir weiter reden. בין kann nicht heißen: verständig sein, wie Gesenius erklärt: sapiatis. Es hat namentlich in unserm Buche immer den Accusativ bei sich, 28, 23; 42, 3; 36, 29 und andere Stellen. תבינו ihr möget verstehen, erwerbet euch das Vermögen, den tiefen Sinn unserer Rede zu verstehen. „Dann wollen wir reden," dann erst wird bei dem Reden etwas herauskommen, wird es uns möglich sein, euch zu rathen, euch durch unsern Zuspruch zu nützen. Das Verstehen der Reden der Freunde steht der blinden Opposition gegen sie entgegen.

V. 3. Wie könnt ihr uns, die wir mit Weisheit und heiligem Eifer Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit vertheidigen, so verächtlich behandeln. — „Warum werden wir wie das Vieh geachtet." Hiob hatte zu wiederholten Malen den Freunden vorgeworfen,

daß sie nichts als bekannte Dinge vorbrächten, hatte ihnen gesagt, daß sie besser thun würden, zu schweigen, so daß man von den Thieren dasselbe lernen könnte, wie von ihnen, vgl. besonders 12, 7. 8. Sachlich hatte er denselben Vorwurf noch in C. 17, 4. 10 wiederholt. „Wir sind unrein in euern Augen." Hiob hatte den Freunden vorgeworfen, daß sie aus unlauterer Absicht, um sich von Gott einen Lohn zu verdienen, auf ungerechte Weise Gott zu vertheidigen suchten, hatte behauptet, daß sie wider ihre eigene Ueberzeugung ihn für schuldig erklärten, und ihnen gedroht mit der göttlichen Strafe, die sie als Heuchler noch treffen werde. Ein Verbum טמה kommt nie vor, und auch ein Verbum טום ist dem Hebräischen fremd. Es kann also keinem Zweifel unterworfen sein, daß wir das Niphal von טָמֵא vor uns haben, vgl. 3 Mos. 11, 43, mit Entlehnung der Form von den Verbis ל״ה. Das א wird bei demselben Verbum schon in 3 Mos. 11, 43 abgeworfen.

V. 4. All' dein Muth kann dir nichts helfen. Gott hat einmal das Gesetz gegeben, daß Verbrechen und Strafe in nothwendiger Verbindung stehen, und nach diesem Gesetze mußtest und mußt auch du für deine Schuld bestraft werden. Oder sollte etwa Gott um deinetwillen seine unveränderlichen Gesetze verändern? טרף ist nicht Vocat., sondern Nominativ, wie das die Suff. der dritten Person in נפשו und אפו zeigen. Die Anrede beginnt nach der in der dritten Person gegebenen Personalbeschreibung erst mit הלמענך. „Der seine Seele, sich selbst, zerreißt in seinem Zorn": du, ein solcher, der sich selbst durch seine Wuth zu Grunde richtet — Gegensatz gegen C. 16, 9, wo Hiob von Gott gesagt hatte: er zerreißt mit seinem Zorne. „Soll deinetwegen die Erde verlassen werden?" Bouillier richtig: suntne omnia in tui unius gratiam susque deque vertenda? Die Entblößung der Erde von ihren Bewohnern müßte unausbleiblich eintreten, wenn die Gesetze der göttlichen Weltregierung außer Kraft gesetzt würden. Es würde dann alles darunter und darüber gehen, die menschliche Gesellschaft allen sittlichen Halt verlieren, worauf ihre ganze Existenz beruht. Die Grundstelle ist 3 Mos. 26, 43, wo es in der Schilderung der Folgen des Abfalls von den göttlichen Geboten heißt: „Und das Land, הארץ, soll verlassen werden von ihnen."

Das ganze letzte Glied ist aus der Rede Hiobs in C. 14, 18 entnommen. Die Versetzung des Felsens ist Bezeichnung des völligen Umsturzes.

V. 5—21.

Bildad ergeht sich nun von neuem in der Darlegung jener dem Hiob, wie er meint, so unbequemen Ordnung, der in dem Untergange der Gottlosen sich manifestirenden göttlichen Gerechtigkeit, mit den schon früher mehrfach erörterten Beziehungen. — Bildads ganze Rede besteht aus zwei Dekaden, unser Abschnitt aus 17 Versen, die in eine Heptade und eine Dekade zerfallen. Die Heptade, 5—11, schließt sich mit der Dreizahl der Einleitung zur Dekade zusammen. Getheilt wird sie durch die drei und vier. Die Zusammengehörigkeit der Trias der Einleitung und der Heptade erhellt deutlich aus dem Schlusse der ersteren. Dort: sollen die ewigen Gesetze der Weltordnung geändert werden? In der Heptade die Schilderung des Gesetzes der Vergeltung.

V. 5. Dennoch verlöschet das Licht der Bösen, und nicht leuchtet die Flamme seines Feuers. V. 6. Dunkel wird das Licht in seinem Zelte, und seine Leuchte verlöschet über ihm. V. 7. Eng werden seine kräftigen Schritte, und es stürzet ihn sein Rath. — V. 8. Denn getrieben wird er in ein Netz mit seinen Füßen, und auf einem Garne wandelt er. V. 9. Es erfasset die Ferse eine Schlinge, es ergreifet ihn ein Fallstrick. V. 10. Verborgen ist in der Erde seine Falle und sein Fangstrick auf dem Wege. V. 11. Ringsum ängstigen ihn Schrecken und zerstreuen ihn, wo er geht.

V. 5. Zuerst V. 5 und 6 das Elend des Bösen unter dem Bilde der Finsterniß, von der er rings umgeben ist. גם auch, nämlich, wenn du es gleich läugnest, nicht also haben willst. Also: dem ohngeachtet, dennoch, vgl. Ps. 129, 2; Ez. 16, 28. Das Licht verlöscht, die Flamme seines Feuers leuchtet nicht — alles was ihm früher Licht gewährte, verwandelt sich in Finsterniß. Er sitzt im Dunkel des Elendes, das durch keinen Lichtschimmer erhellt wird.

V. 6. „Und seine Lampe ist ausgelöscht über ihm.“ Man bedient sich in den Zelten der Hängelampen, welche unter dem

Dach des Zeltes befestigt werden, also über ihm s. v. a. über seinem Haupte. Im Arabischen sagt man: das Unglück hat mein Licht ausgelöscht, für: mein Glück und meine Hoffnungen zerstört. Mehrere fassen den Vers als Bezeichnung der gänzlichen Verödung des Zeltes. Allein nach Vergleichung des vorigen Verses und nach dem durchgehenden Gebrauche der Bilder von Licht und Finsterniß in unserem Buche muß man vielmehr annehmen, daß Bild und Sache hier zusammengeflossen sind. Es herrscht das Dunkel des Elendes rings um ihn her, so dicht wie die Finsterniß eines Zeltes, in dem jegliches Licht, selbst das spärliche Licht der Zeltlampe erloschen ist. So schon Michaelis: in tota ejus domo sunt merae tenebrae calamitatum.

V. 7. Das Bild der Finsterniß wird hier verlassen und macht dem von der Verstrickung Platz, das hier zuerst angedeutet und dann in dem zweiten Theil der Heptade weiter ausgeführt und bis zu V. 11 fortgesetzt wird. — „Die Schritte seiner Kraft," seine kräftigen Schritte. Der Gottlose wird geschildert als kräftig und stolz einhergehend auf ebnem Pfade; plötzlich sieht er sich versetzt in eine unwegsame Wildniß, wo seine Schritte durch Dornengehege gehemmt werden. Oder, wie aus Vergleichung der folgenden Verse und gleich hier aus dem zweiten Gliede, wonach mit dem Engwerden der Schritte das Niedergeworfenwerden verbunden ist, wahrscheinlicher ist, an einen Ort, wo seine Füße in einem Netze verstrickt werden und er am Weitergehen gehindert wird. „Sein Rath wirft ihn zu Boden," er selbst bereitet sich sein Verderben; seine eignen Pläne, die so fein und künstlich angelegt waren, werden durch Gottes Fügung ein Netz, in das er seine eignen Füße verwickelt, und wodurch er ins Unglück gestürzt wird. Durch den Rath des Bösen werden seine Anschläge zur Vergrößerung seiner Macht und seines Reichthums, zum Verderben des Elenden bezeichnet.

V. 8. Gott stellt ihm nach, wie der Jäger dem Wilde, dessen Schritte zuerst durch das Netz gehemmt werden, und das dann niederstürzt. Man muß übersetzen: denn geworfen wird er in ein Netz mit seinen Füßen. שלח in Piel gewöhnlich mit ב der Sache, worin etwas geworfen oder getrieben wird. Die

Füße werden genannt als der Theil, der in das Netz geworfen oder getrieben wird, vgl. Pſ. 9, 16. Der Werfende oder Treibende iſt Gott. Der Erklärung: er wird in das Netz durch ſeine Füße geleitet, ſteht gleich das בעקב in V. 9 entgegen, nach deſſen Analogie man nur erklären darf: an ſeinen Füßen.

V. 9. „Die Schlinge erfaßt ſeine Ferſe.“ אחז faſſen, mit ב: erfaſſen. החזיק mit על der Sache, welche der Ergreifende in ſeine Gewalt bringt, ſo daß alſo das על das Ueberwältigende ausdrückt. צמים, Schlinge, Fallſtrick kam ſchon in C. 5, 5 vor.

V. 10. „Seine Falle iſt verborgen in der Erde,“ ſo daß er ſie nicht ſehen und vermeiden kann. מלכדת, von לכד, das Inſtrument, womit Jemand gefangen wird, Fangnetz. — Die Ausführlichkeit der durch 4 Verſe fortgeſetzten Schilderung weiſt darauf hin, daß Gottes Vergeltung, wo der Böſe geht und ſteht, auf allen Seiten ihm auflauert, ſo daß er rettungslos verloren, unabwendbarem Falle preisgegeben iſt.

V. 11. Mit mehr eigentlichen Ausdrücken wird hier die Schilderung abgeſchloſſen. הפיץ heißt immer zerſtreuen, auch in Hab. 3, 14, wo die Gemeinde redet, und bezieht ſich hier auf die reale Vielheit der idealen Perſon des Böſen. בלהות ſind nicht: Schreckensgedanken, ſondern reale Schrecken, furchtbare Unglücksfälle. „Nach ſeinen Füßen,“ d. h. bei jedem Schritte, auf allen ſeinen Wegen, wohin er ſich nur immer wendet.

In V. 12—21 die Völligkeit des Ruines, welcher den Böſen trifft. Ergriffen wird von ihm ſein Leben, ſein Gut, ſeine Nachkommenſchaft, ſein Name. Das Feuer des göttlichen Zornes verzehrt Alles bis auf den letzten Reſt. Die Dekade wird durch die doppelte Fünf getheilt. — V. 12. Es ſei hungrig ſeine Kraft, und Unglück iſt bereit ſeiner Seite. V. 13. Es verzehret die Glieder ſeines Leibes, es verzehret ſeine Glieder der Erſtgeborne des Todes. V. 14. Weggeriſſen wird aus ſeinem Zelte ſein Vertrauen, und er geführet zu dem Könige der Schrecken. V. 15. Wohnen kannſt du in ſeinem Zelte, das nicht mehr ſein, geſtreut wird auf ſeine Wohnung Schwefel. V. 16. Unten vertrocknen ſeine Wurzeln, und oben wird abgeſchnitten ſein Zweig.

V. 12. און wie V. 7 Kraft, nicht mit Schultens:

Schmerz oder mit Delitzſch: Unheil; denn in dieſer Bedeutung kommt און in unſerm Buche nicht vor. Seine Kraft iſt hungrig; er der Kräftige muß hungern, oder, ungeachtet ſeiner Kraft wird er durch Hunger aufgerieben. Durch das יהי — eigentlich nicht: es wird ſein, ſondern es ſei — drückt Bildad ſein Wohlgefallen aus an dem, was geſchieht. „Unglück iſt bereit ſeiner Seite," iſt bereit, ihm als Begleiter und Gefährte zu dienen. נכון bereitet und dann bereit, vgl. Pſ. 38, 18. Man kann aber auch erklären: feſt ſeiner Seite, ſein unzertrennlicher Begleiter, vgl. das נכון בידו, feſt in ſeiner Hand, in C. 15, 23.

V. 13. בדים kommt auch 41, 4 in der Bedeutung Glieder vor. Die Haut als Außenſeite des Körpers ſteht für den Körper ſelbſt. Eine Steigerung findet in dem Verhältniß des: die Glieder ſeines Körpers, und: ſeine Glieder nicht ſtatt. Die Wiederholung ſoll nur auf das Furchtbare der Sache aufmerkſam machen. Es verzehret die Glieder ſeines Leibes, es verzehret, ſage ich, ſeine Glieder der „Erſtgeborne des Todes." Der Tod im allgemeinen wird perſonificirt und als Vater dargeſtellt, jeder einzelne Tod als ſein Sohn. So wie nun vor allen anderen Söhnen der Erſtgeborne ſich auszeichnete, ſo iſt der erſtgeborne Tod ein beſonders früh eintretender und mit großen Schmerzen verbundener, der ſich dadurch vor allen andern Toden, die als ſeine Brüder angeſehen werden, auszeichnet. Auf ähnliche Weiſe ſteht Jeſ. 14, 30: die Erſtgebornen der Armen für: die Allerärmſten. Vielleicht wird hier angeſpielt auf Hiobs Leiden, die ihn langſam einem furchtbaren Tode entgegen führen.

V. 14. מבטח iſt alles das, worauf die Gottloſen vertrauen, ihre Macht, ihr Reichthum u. ſ. w. Dieß wird aus dem Zelte geriſſen, wenn ihre Hoffnungen und Reichthümer von Grund aus vernichtet werden, und dann geht es ihm ſelbſt ans Leben, wie Hiob erſt alle ſeine äußere Habe, alle äußeren Stützen ſeiner Exiſtenz verlor und dann von verzehrender Krankheit ergriffen wurde. Man darf מבטחו nicht als Appoſition faſſen: ausgeriſſen wird er aus ſeinem Zelte, ſeiner Zuverſicht. Denn das Zelt iſt keine feſte Burg, worauf man die Hoffnung ſeiner Sicherheit gründen kann. תצעידהו heißt nach der jetzt gewöhnlichen Auf-

fassung: es treibt ihn fort. Die Setzung des Fem. für das unbestimmte Subject ist sehr häufig und steht besonders „bei durch eine dunkle Kraft erregten Vorgängen," Ewald. De Wette u. A. erklären aber: die Schrecken treiben ihn fort, wie ein König, eigentlich: als König. Sprachlich läßt sich gegen diese Erklärung nichts einwenden. Die Schrecken werden auch in 27, 20; 30, 15 mit dem Singular des Fem. verbunden und erscheinen als active Mächte. Daß למלך heißen kann als König, in der Eigenschaft eines solchen, zeigt לאויב: als Feind, Mich. 2, 8. Dann auch hier 39, 16: ללא לה, als nicht sein. Ebenso die Redensart, יצא לחפשי: als Freigelassener ausgehen. Parallel ist nach dieser Erklärung C. 15, 24: „Und sie (Noth und Bedrängniß) besiegen ihn wie ein König," כמלך. Doch spricht für die erstere Erklärung die Analogie des vorigen Verses und dann auch einigermaßen die Vergleichung von V. 18. — „Zu dem Könige der Schrecken." Schon im vorigen Verse hatten wir eine Personification des Todes; er erschien dort als Vater, umgeben von seinen Söhnen, hier erscheint er als ein König, der mit furchtbarer Majestät seine Gebote ertheilt, als der Beherrscher eines finstern Reiches, des Scheol. König der Schrecken wird er genannt, weil מות nicht bloß den eigentlichen Tod umfaßt, sondern alles Elend und Unglück. Die Schrecken oder die Unglücksfälle werden als seine Unterthanen dargestellt, die auf seinen Befehl den Menschen überfallen. Man muß sich hüten, aus solchen rein dichterischen Personificationen auf dogmatische Vorstellungen des Verfassers schließen zu wollen. Möglich auch, daß der König der Schrecken hier nur der vornehmste der Schrecken ist, wie schon Abenesra erklärte: ad maximum terrorum.

V. 15. „Du kannst wohnen," seine Wohnung steht jedem offen, der sie in Besitz nehmen will. Gradeso steht die zweite Person statt des unbestimmten man bei Jes. 7, 25. מבלי לו nicht: weil es nicht mehr sein ist, sondern: ohne ihm, ohne daß es ihm annoch gehört, vgl. C. 24, 7. 8. In der Bedeutung ohne kommt מבלי immer in unserem Buche vor. „Es wird gestreut werden auf seine Wohnung Schwefel," d. h. oder sie wird gar verbrannt werden durch vom Himmel herabkommendes Feuer und durch

Schwefel, wie Sodom und Gomorrha, 1 Mos. 19, 24. Ebenso Ps. 11, 6: „Gott wird regnen lassen über die Gottlosen Feuer und Schwefel," für: er wird sie so spurlos vertilgen, als ob er über sie, wie es bei der Zerstörung von Sodom und Gomorrha geschah, Feuer und Schwefel hätte regnen lassen. Die Vergleichung dieser Grundstelle und ebenso die Parallelstelle 15, 34 zeigt, daß der Schwefel als brennend zu denken ist. Dasselbe Nebeneinander totaler Zerstörung und der Besitznahme durch Andere findet sich mehrfach bei den Propheten z. B. Zeph. 2, 9. Man kann aber das erste Glied auch anders erklären. תשכן ist in unserm Buche nur 3. Fem., 3, 5; 37, 8. Faßt man es hier so, so können nur die בלהות Subject sein; dann müssen sie aber auch im vorigen Verse Subject sein, und der König der Schrecken muß aufgegeben werden.

V. 16. Der Gottlose ein abgestorbener und verwüsteter Baum. מתחת inferne, ab inferiori parte. קציר Gezweige, 14, 9; 29, 19, eigentlich: Ernte, 5, 5, mit Beziehung auf den Brauch die Baumzweige zur Viehnahrung zu benutzen. Das ימל von מלל abgeschnitten sein, vgl. zu C. 14, 2. Die Bedeutung verwelken paßt nicht in 24, 24.

In V. 17—21 der zweite Theil der Decade. V. 17. Sein Gedächtniß kommt um von der Erde, und keinen Namen hat er auf der Gasse. V. 18. Man treibt ihn aus dem Lichte in die Finsterniß, und von dem Erdkreise verscheucht man ihn. V. 19. Er hat keinen Nachwuchs und keine Nachkommen unter seinem Volke und keinen Uebrigen in seiner Wohnstätte. V. 20. Ueber seinen Tag erschrecken die Spätgebornen, und die Früheren ergreift Schauder. V. 21. Ja so sind die Wohnungen des Frevlers, und das der Ort des, der Gott nicht kannte.

V. 17. על־פני־חוץ auf der Gasse; diese genannt, weil dort die Menschen zusammen kommen. Trift heißt חוץ nie, und die Triften sind auch kein Local für den Namen.

V. 18. „Sie stoßen, treiben ihn weg," für: man treibt ihn fort, er wird fortgetrieben. „Vom Licht zur Finsterniß," vom Licht des Lebens in die Finsterniß des Todes, wie dieß aus Vergleichung des zweiten Gliedes erhellt. ינדהו Hiph. von נדד, ver-

ſcheuchen. Alſo: er wird verjagt. Der Sinn: der göttliche Fluch läßt ihm keine Ruhe und vertilgt ihn von der Erde.

V. 19. Der Fromme lebt fort in ſeinen Nachkommen; mit dem Gottloſen ſtirbt ſeine ganze Familie aus. „Es iſt nicht ein Uebrigbleibender," nämlich aus ſeiner Familie. במגוריו an ſeinen Aufenthaltsorten, in ſeinen Beſitzungen.

V. 20. „Sein Tag," der Tag, der für ihn beſonders merkwürdig war, der Tag, an dem die Strafe und das Elend ihn betroffen. נשמו, von שמם, Niph.: geiſtig verſtört werden, ſich entſetzen. — Die Spätern und die Früheren werden verbunden, um den Gedanken auszudrücken, daß ſein Untergang bis in die ſpäteſte Nachwelt hinein Entſetzen erregen werde, ſo ſchauderhaft iſt er. Angeſpielt wird auf C. 17, 6, wo Hiob geklagt hatte: Er hat mich hingeſtellt zum Sprüchwort der Völker, und ein Scheuſal aus der Vorzeit werd ich ſein. „Sie ergreifen Schaudern" für: ſie werden von Schaudern ergriffen, ebenſo 21, 6: „Mein Fleiſch ergreift Schauder", und Jeſ. 13, 8.

V. 21. Wir haben hier nicht etwa die Aeußerung jener ſpäteren Geſchlechter, ſondern das nachdrücklich zuſammenfaſſende Schlußwort Bildads ſelbſt. אך nur; ſie ſind nur ſo, nicht etwa anders, wie du ſie beſchrieben. „Dieß ſind die Wohnungen des Frevlers," d. h. ſolche Vernichtung trifft den Frevler, ſein Geſchlecht und ſeine Wohnung. Der stat. constr. מקום erklärt ſich daraus, daß der folgende Satz als Nomen betrachtet wird; der Ort des: er kennt nicht Gott. Die Erkenntniß Gottes iſt als eine lebendige zu denken, welche allein dieſen Namen verdient.

C. 19.

Die Rede Hiobs zerfällt in drei Theile. Er beklagt ſich 1) über die Härte und Ungerechtigkeit der Freunde. Er klagt 2) über die Härte und Ungerechtigkeit Gottes und nimmt davon einen Grund her, um ſeine Freunde zum Mitleid zu bewegen. Er ſpricht 3) die feſte Hoffnung aus, daß Gott noch erſcheinen, ſeine Unſchuld an den Tag bringen und ſich ihm wieder gnädig zeigen werde.

V. 2—6.

Hiob bestraft die Freunde wegen der Härte, mit der sie ihn, den von Gott angefeindeten, angegriffen. — Dieser Eingang vollendet sich in der Fünfzahl, die sich mit dem Schluß der Anrede an die Freunde in V. 21 und 22 zur Siebenzahl zusammenschließt. Die Anrede an die Freunde besteht aus einer doppelten Sieben in der Mitte, eingeschlossen von einer gebrochenen Sieben zu Anfang und zu Ende.

V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Wie lange wollt ihr meine Seele betrüben und mich zermalmen mit Worten? V. 3. Nun schon zehn Male beschimpfet ihr mich, sonder Scham übertäubet ihr mich. V. 4. Und habe ich auch wirklich gefehlt, so bleibt doch bei mir mein Fehler. V. 5. Wollt ihr durchaus stolziren wider mich, so beweiset mir doch meine Schande. V. 6. Erkennet doch, daß Gott mich gebeugt hat und mit seinem Netze mich umgeben.

V. 2. Bildads עד־אנה wird mit Entrüstung wiederholt. תגירון dichter. Form des Fut. in Hiph. von יגה, in Hiph. betrüben. תדכאוננני ist die tönendere Form mit dem den Dichtern eigenthümlichen Nun epenthet. vor dem Suffix.

V. 3. „Diese zehn Mal" für: schon oder ganzer zehn Mal. Ebenso Zach. 1, 12: diese siebenzig Jahre, für: schon siebenzig Jahre, vgl. 5 Mos. 8, 2. Die Zehnzahl Signatur des Vollständigen. Wo die Sache bis zu dieser Zahl gediehen, da ist's genug. Die Form תהכרו ist man nicht berechtigt, als ungewöhnliche Form des Fut. in Hiph. zu nehmen. Sie ist regelmäßiges Fut. in Kal. Die Wurzel kommt im Hebräischen nicht weiter vor, denn das Nomum הכרה, Jes. 3, 9, gehört nicht dahin. Es ist von נכר abzuleiten, als Nomen verbale in Hiph. Im Arabischen steht das Verbum von starrer Verwunderung und Betäubung. Die LXX: ἐπίκεισθέ μοι, ihr setzet mir zu. Die Erklärung: ihr übertäubet mich, steht mit der arabischen Bedeutung wenigstens in einigem Zusammenhange.

V. 4. „Und gar habe ich wirklich gefehlt" (Mercerus: dem vobis me errasse, etsi id pernego), „so weilet bei mir mein Fehler;" er gehört mir an, ich allein habe seine Folgen zu tragen. Euch würde immer Mitleid ziemen mit meiner jedenfalls über-

harten Strafe, nicht harte Rüge meiner verhältnißmäßig geringen Schuld. Absichtlich braucht Hiob das שגה irren, sich verirren, aus Schwachheit und Versehen fehlen; denn nur eine Schwachheitssünde, nicht ein grobes Vergehen, wie ihn die Freunde dessen beschuldigten, gibt er als möglich zu. Das dem שגה entsprechende שגג ist im Gesetze der terminus technicus für die Schwachheitssünden im Gegensatz gegen die peccata proaeretica.

V. 5. הגדיל groß machen, groß thun, insolenter agere. Das אמנם wirklich. Wenn ihr einmal nicht anders könnt, als hochmüthig über mich herfahren; der Nachsatz im zweiten Gliede — „so erweiset doch über mich meine Schande", so bringet doch wenigstens die Schande, die ihr jetzt aus bloßer Willkür ohne Ursache auf mich häuft, durch gesetzmäßigen Beweis über mich. Den Freunden ziemt liebevolles Erbarmen, nicht strenges Richten, V. 4. Wenn sie aber einmal richten wollen, so mögen sie wenigstens u. s. w. Man kann aber auch diesen Vers als Vordersatz betrachten und V. 6 als Nachsatz. Wenn ihr u. s. w. — so erkennet doch. Allein dann paßt das אמנם nicht. — Hiob trifft hier die schwache Seite bei den Freunden. Daß sie so völlig unfähig waren, den Erfahrungsbeweis für Hiobs Schuld zu führen, das hätte sie billig an ihren aprioristischen Voraussetzungen irre machen sollen.

V. 6. Statt wie ihr jetzt thut, euch gegen mich groß zu machen und aus meinem Unglück Veranlassung zu Vorwürfen zu entnehmen, solltet ihr vielmehr erkennen, „daß Gott mich gebeugt hat" und euch mit zarter Liebe eures Mitmenschen, eures Freundes annehmen, der von der allmächtigen Willkür gemißhandelt wird. „Mich gebeugt hat," d. h. mein Recht gebeugt, mich widerrechtlich und ohne meine Schuld bestraft hat. So Klagl. 3, 36, einen Menschen beugen in Bezug auf sein Recht, für: sein Recht verkehren. Diese Erklärung wird bestätigt durch die Vergleichung von C. 8, 3; 34, 12. Die andere, daß Gott mich elend gemacht hat, verdankt ihre Entstehung nur dem Bestreben, die Härte in Hiobs Ausdruck zu mildern, die aber, trotz allem, was Bouillier dagegen sagt, bei rechter Einsicht in seinen Zustand als ganz passend erscheint. Der Begriff des Widerrechtlichen ist hier nothwendig erforderlich, der des bloßen Leidens genügt nicht. Daß

dieß von Gott über Hiob verhängt sei, darin waren ja beide Theile von vornherein einig. חקיף mit על heißt sonst stets umgeben, umzingeln, 2 Kön. 6, 14; Ps. 17, 9. Diese Bedeutung ist auch hier beizubehalten. מצרו ist Accusativ der näheren Bestimmung. Das Netz Bild schrecklichen Unglücks, von dem keine Befreiung stattfindet. — Diese Worte bilden den Uebergang zu dem folgenden Abschnitt.

V. 7—20.

Hiob schildert die ungeheuren Leiden, mit denen Gott ihn heimgesucht, und bittet die Freunde, nicht grausam seinen Schmerz zu vermehren. In dem ganzen Abschnitt spricht sich nicht wilde Verzweiflung, sondern stille Wehmuth aus. Die Entrüstung wider die Freunde ist geschwunden, und Hiobs Stimmung so weich geworden, daß er sie um Erbarmen anflehen kann. Wird dieß, der Uebergang von der Erbitterung und Aufregung zur Wehmuth, ins Auge gefaßt, so erscheint der Uebergang von diesem Abschnitt zum folgenden weniger hart. Die Wehmuth ist die Zwischenstation zwischen der Verzweiflung und der Hoffnung. — Die Schilderung der Leiden Hiobs vollendet sich in zwei Heptaden. Zuerst V. 7—13. Die Siebenzahl wird getheilt durch die drei und vier.

V. 7. Siehe ich rufe: Gewalt! und werde nicht erhört, ich schreie und finde kein Recht. V. 8. Meinen Weg hat er verzäunet, und ich kann nicht überschreiten und auf meine Pfade legt er Finsterniß. V. 9. Meine Ehre hat er mir ausgezogen und entfernet die Krone meines Hauptes.

V. 7. חמס als Ausruf, vim patior. Der Urheber des Unrechts ist Gott.

V. 8. Die Leiden, aus denen Hiob keinen Ausweg finden kann, unter dem Bilde einer Umzäunung, die er nicht überschreiten darf. In dem zweiten Gliede vergleicht sich Hiob mit einem rings von Finsterniß umgebenen Wanderer. Der Weg ist das Leben, die Finsterniß das Unglück.

V. 9. פשט hat den Begriff der gewaltsamen Beraubung. Wie ein Räuber den wehrlosen Wanderer seiner Kleider beraubt, so hat Gott mir meinen kostbaren Anzug, meine Ehre genommen.

Die Ehre ist hier nicht etwa bloß der gute Name, sondern die ganze ehrenvolle Stellung Hiobs, die außer auf seiner Gerechtigkeit auch auf seinem Reichthum und seiner Macht beruhte, vgl. das: und er war größer, als alle Söhne des Ostens, in C. 1, 3. „Die Krone meines Hauptes," d. h. alles, was mich zierte und ehrte, meine Gerechtigkeit, meinen guten Namen, meinen blühenden Wohlstand u. s. w. Zuerst wird das Kleid genommen, dann der kostbare Hauptschmuck, und also Hiob von Kopf bis zu Füßen ausgezogen. Der Sache nach sind die Kleider und die Krone dasselbe.

In der Vierzahl der Heptade Hiobs Leiden unter dem Bilde der Belagerung, und dann zum Schlusse die Vorbereitung zu der folgenden Heptade. — V. 10. Er zerstöret mich ringsum, und ich schwand, und riß aus gleich dem Baume meine Hoffnung. V. 11. Und er ließ entbrennen gegen mich seinen Zorn und achtete mich seinen Widersachern gleich. V. 12. Allzumal kommen seine Schaaren, und bahnen wider mich ihren Weg, und lagern sich rings um mein Zelt. V. 13. Meine Brüder hat er entfernet von mir, und meine Bekannten sind ganz mir entfremdet.

V. 10. „Er hat mich zerstört" — wie eine belagerte und eroberte Stadt. „Und ich schwand," es ist aus mit mir. — Die Hoffnung ist ein entwurzelter Baum, der nimmer wieder aufgrünt.

V. 11. „Und er ließ entbrennen," Fut. Hiph. v. חרה. „Und er achtet mich wie seine Feinde," achtet mich ihnen gleich, behandelt mich Unschuldigen, als ob ich zu ihnen gehörte.

V. 12. „Vereint rücken an seine Heerhaufen," ein Heer von Leiden und Schmerzen; „sie bahnen gegen mich ihren Weg," wie ein Heer, welches, wenn es eine Stadt belagern will, alles, was den Zugang zu derselben erschwert, wegschafft. Der Vergleichungspunkt ist die unwiderstehliche Gewalt, mit der das Leiden auf Hiob andringt. „Sie lagern sich rings um mein Zelt," wie ein überlegenes feindliches Heer eine Stadt, so umlagern die Leiden meine Hütte.

V. 13. Um das Maß meiner Leiden voll zu machen, hat er alle diejenigen von mir entfremdet, von denen ich noch Trost

erwarten konnte. אך nur, Schmidt richtig: nihil aliud faciunt, quam alienos se mihi exhibeant.

Die zweite Heptade, V. 14—20. Der Gedanke, womit die vorige Heptade geschlossen, die traurige Vereinsamung Hiobs wird hier weiter ausgeführt. Zuletzt noch die Krankheit und Abzehrung. Die sieben wird auch hier durch die drei und vier getheilt. An der Spitze der Vierzahl steht die Frau. — V. 14. Es hören auf meine Verwandten, und meine Bekannten vergessen mich. V. 15. Die Einlieger meines Hauses und meine Mägde halten mich für einen Fremden, ein Fremdling ward ich in ihren Augen. V. 16. Meinen Knecht rufe ich und er antwortet nicht, mit meinem Munde muß ich ihn anflehen. — V. 17. Mein Geist ward entfremdet meinem Weibe, und mich jammert der Söhne meines Leibes. V. 18. Auch Buben verachten mich, will ich mich erheben, so reden sie wider mich. V. 19. Mich verabscheuen alle Männer meiner Vertraulichkeit, und die ich liebte, wurden verwandelt gegen mich. V. 20. An meiner Haut und meinem Fleische klebt mein Gebein, und ich entrann mit der Haut meiner Zähne.

V. 14. „Meine Verwandten hören auf," entweder überhaupt für mich zu existiren, oder meine Verwandten zu sein, sie betragen sich, als ob sie nicht meine Verwandte wären.

V. 15. גרים (Vulg.: inquilini domus meae) sind solche, die in einem Lande oder Hause ohne Eigenthumsrecht mit Bewilligung des Besitzers wohnen. Solche hatte Hiob aus Mitleid und Gutherzigkeit bei sich aufgenommen, um ihre Noth zu lindern. Die Knechte unter den גרים zu verstehen, ist gegen den Sprachgebrauch und gegen V. 16, wo der Knechte noch besonders gedacht wird. Sie achten mich für einen Fremden, betragen sich, als ob ich nicht der Hausherr wäre, ihnen nichts zu befehlen hätte. Wenn der Hausherr selbst von den Fremdlingen für einen Fremdling gehalten wird, so ist das das ärgste quid pro quo. תחשבוני ist fem. plur., mit Beziehung auf אמהותי als das zunächst vorhergehende Nomen.

V. 16. Mein Knecht, der sonst meinem Winke gehorchte, würdigt mich jetzt, als einen von Gott gezeichneten, keiner Ant-

wort. Der Knecht ist eine ideale Person und umfaßt die ganze Dienerschaft. „Mit meinem Munde muß ich ihn um Gnade bitten," soll er mir einen Dienst verrichten, so muß ich von ihm als eine Gnade dasjenige erbitten, was ich als Recht fordern könnte. Mercerus: non jam illi ut herus impero, sed ut conservus supplico. Das „mit meinem Munde" steht nicht etwa müßig, sondern weist darauf hin, wie schwer solche Bitten über die Lippen gehen. Dem Munde, der zu befehlen gewohnt ist, kommt das Bitten sehr sauer an.

V. 17. „Mein Geist ist entfremdet meinem Weibe," so richtig schon der Syrer: factus sum extraneus uxori meae. Das Verb. זור hat im Hebräischen nur die Bedeutung fremd sein, und diese darf hier um so weniger verlassen werden, da sie noch V. 13 vorkommen. Zu verwerfen ist daher die gewöhnliche Erklärung: mein Athem ist ekelhaft, stinkend meinem Weibe. Auch die Erklärung: mein Athem ist fremd = zuwider meinem Weibe, wird durch jene Parallelstelle zurückgewiesen. Da nach ihr זור nur die Entfremdung bezeichnen kann, so wird man das רוח nur von dem Geiste verstehen dürfen. Wir haben hier nur die höchste Spitze der Entfremdung, die Hiob überall entgegentrat, vgl. außer V. 13 auch V. 14 und 15, wo זר in engem Zusammenhange mit זרה hier steht. Nach der gegebenen Erklärung stimmt unsere Stelle ganz mit dem Prologe, C. 2, 9, überein. Da ist auch von einer bei der Frau eingetretenen Verstimmung die Rede. — Das חנותי לבני בטני wird gewöhnlich erklärt: ich flehe um Gnade die Söhne meines Leibes. Nach dieser Erklärung würde ein Widerspruch stattfinden gegen den Prolog, nach welchem alle Söhne Hiobs getödtet wurden. Aber die Erklärung ist nicht zulässig. Die Bedeutung des um Gnade Flehens ist nur dem Hithpa. eigenthümlich, sich gnädig machen. Das Kal hat die Bedeutung: gnädig sein, 2 Mos. 33, 19, sich erbarmen, Klagl. 4, 16; Prov. 14, 31 und oft, LXX: ἐλεέω, οἰκτείρω, und steht im Arabischen speciell von der zärtlichen Liebe der Eltern gegen die Kinder. Diese Liebe gegen seine Kinder war bei Hiob um so stärker durch ihren Verlust erwacht. „Es erbarmet mich der Kinder meines Leibes." Schmidt: adhuc miseror vel miserans lugeo. Diese

Erklärung ist dem Zusammenhange und dem Parallelismus ganz angemessen. Der Grundgedanke von 14—17 ist der: Alle die Meinigen hat mir Gott genommen. Zuerst die Freunde und Verwandten, dann die noch näher stehenden Hausgenossen und Untergebenen, endlich die, deren Verlust am schwersten zu ertragen ist, das Weib und die Kinder, die erstere durch innere Entfremdung, veranlaßt durch Hiobs Elend, die letzteren durch den Tod. Nach den Accenten ist übrigens das חנותי nicht prima praeter. Diese hat wenigstens gewöhnlich (einzelne Ausnahmen scheinen stattzufinden) den Ton nicht auf der letzten, sondern auf der vorletzten Sylbe, sondern eine Infinitivform von חנן nach Art der לֵדֶת gebildet, wie sie mehrfach vorkommt, so namentlich Ps. 77, 10, mit dem Suffix; für den Sinn macht dieß nichts aus. An der einzigen Stelle, wo חנותי sonst noch vorkommt, 2 Mos. 33, 19, ist es 1. Präter. Folgt man den Accenten, so ist zu übersetzen: mein Erbarmen, mein Jammer betrifft die Söhne meines Leibes. חנן in einer andern Bedeutung als in der des Erbarmens zu nehmen, geht um so weniger an, da es gleich in V. 21 in derselben vorkommt.

V. 18. עוילים kann hier in der Bedeutung Schlechte genommen werden, in der es 16, 11 vorkommt. Man kann es aber auch in der Bedeutung Kinder nehmen, in der es sich 21, 11 findet: selbst Kinder. In unserem Bube sind ebenso beide Bedeutungen verbunden. Für die erstere Erklärung entscheidet aber die Vergleichung von C. 30, 1—14, wo Hiob ausführlich die Beleidigungen schlechter und elender Menschen schildert, denen er ausgesetzt ist. Selbst die schlechtesten und verachtetsten machen ihn, den von Gott, wie sie meinen Gebrandmarkten, zum Gegenstande ihrer Verachtung, behandeln ihn als einen Auswurf der menschlichen Gesellschaft. — Israel mußte die hier dargelegte Erfahrung machen, wenn bei der Bedrängung durch die großen Weltmächte die umliegenden kleinen Völker die Gelegenheit wahrnahmen, ihren Haß und ihre Raubluft zu befriedigen. „Will ich mich erheben," um sie nämlich wegen ihres Muthwillens zu bestrafen. Will Hiob sie strafen, so wird das Band ihrer gottlosen Zunge erst recht gelöst.

V. 19. Den Gegensatz gegen das elende Gesindel, dessen Verachtung gar schwer zu tragen, bilden die vertrauten Freunde, deren Achtung und Liebe zu entbehren gar schmerzlich. Sie verabscheuen mich, als einen, der früher Gottesfurcht geheuchelt, dessen Gottlosigkeit aber durch das göttliche Strafgericht offenbar worden ist. — Das: der, ich liebte, abrupter poetischer Ausdruck für: der, welchen ich liebte. Der Singular bezieht sich auf die ideale Person des Geliebten, die der Sache nach eine Mehrheit befaßt, und so ist der Uebergang zum Plural ein leichter. Nach Ewald steht זה dichterisch für אשר, „muß dann aber ebenso wie אשר jede Unterscheidung von Geschlecht und Zahl aufgeben." In dem „Verwandeltwerden" liegt der Begriff des Feindwerdens mit eingeschlossen und auf diesen bezieht sich das בי. Michaelis: conversi sunt contra me et nunc adversantur mihi. Das ב steht bei den Verbis, die eine feindliche Gesinnung ausdrücken, die in einem Gegenstande ruht, oder an einem Gegenstande haftet. Uebrigens beklagt sich Hiob nicht etwa über die Treulosigkeit der Freunde als solcher, sondern über Gott, der sie durch die über ihn verhängten Leiden herbeigerufen.

V. 20. „An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein," Bezeichnung nicht der Abmagerung, dann würde des Fleisches nicht gedacht sein, sondern nur wie Klagl. 4, 8 der Haut und der Knochen, dann auch wegen Jes. 38, 13, wo die Haut ganz fehlt, wie ebenso auch in Ps. 102, 6: „wegen der Stimme meines Seufzens klebt mein Gebein an meinem Fleische," — sondern vielmehr Bezeichnung der allerhöchsten körperlichen Erschlaffung und Kraftlosigkeit. Die Knochen hangen oder kleben an Haut und Fleisch, wie die ohnmächtige und erschöpfte Zunge am Gaumen, Ps. 137, 6; 22, 16, indem alle Muskel- und Sehnenkraft geschwunden ist. Die Worte sind aus V. 6 des von David verfaßten 102. Psalms entlehnt, dort aber deutliche Bezeichnung der durch Abhärmung verursachten Erschlaffung, vgl. das Gegentheil Jes. 58, 11; 66, 14. „Und ich entrann mit der Haut meiner Zähne," das Fut. mit dem das ה des Strebens steht statt des gewöhnlichen Fut., oder das ה wird zum bloß paragogischen abgeschwächt, vgl. das wiederholte ואמלטה in C. 1. Am ganzen Körper hat

der Ausſatz, die Haut zerſtört. Nur die Haut der Zähne, das Zahnfleiſch iſt übrig geblieben. Der Haut wird zwar auch im erſten Gliede in Bezug auf den ganzen Körper gedacht. Aber da iſt es die zerfetzte Haut, heile Haut iſt nur noch an den Zähnen. Als zerſtört erſcheint die Haut auch in C. 7, 5; 30, 30, wonach ſie ſchwarz geworden iſt und ſich abgelöſt hat. In

V. 21 und 22

der Schluß der Anrede an die Freunde, in der Hiob ihnen die Unwürdigkeit ihres Betragens aus der Größe ſeines Leidens erweiſt. V. 21. Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein ihr meine Freunde, denn die Hand Gottes hat mich getroffen. V. 22. Warum wollt ihr mich verfolgen wie Gott und von meinem Fleiſche nicht ſatt werden?

V. 21. Hiob zieht hier, zu V. 6 zurückkehrend, das Reſultat aus der ganzen Schilderung ſeines Leidens. „Ihr meine Freunde," die Wiederholung des Pronomens emphatiſch; ihr, die ihr ja meine Freunde ſeid. Das Wort enthält die Begründung der Bitte. „Denn die Hand Gottes hat mich getroffen," wen Gottes ſchwere Hand trifft, der iſt ohnedem unglücklich genug.

V. 22. „Warum wollt ihr mich verfolgen, wie Gott," warum wollt ihr, die ihr doch meine Unſchuld kennt, mich durch eure quälenden Vorwürfe mißhandeln, indem ihr Gottes Grauſamkeit und Ungerechtigkeit gegen mich zum Muſter nehmt. „Und von meinem Fleiſche nicht ſatt werden," warum wollt ihr, wie ein gieriges Raubthier mit unerſättlicher Begierde über mich herfallend, mich zerfleiſchen? Die Grundſtelle iſt Pſ. 27, 2: „Wenn ſich nahen wider mich Böſewichter, mein Fleiſch zu freſſen, meine Widerſacher und meine Feinde mir." Wollen die Freunde die traurige Stellung einnehmen, welche der hehre Sänger dort ſeinen Feinden zuweiſt, ſo wird auch an ihnen wahr werden, was dort von jener Schickſal geweiſſagt wird: ſo ſtraucheln ſie und fallen.

V. 23—29.

Der dritte Theil von Hiobs Rede, die reine Stimme des

Geiſtes im Gegenſatz gegen die Stimme des Fleiſches. Der Glaube ſiegt und ſpricht mit der feſteſten Zuverſicht ſeine Hoffnung aus. Das Ganze zerfällt in drei Theile; zuerſt der Eingang V. 23. 24, enthaltend den Wunſch der dauernden Aufbewahrung des folgenden Ausſpruchs. Dann der Ausſpruch ſelbſt V. 25—27. Hiobs Glaube wird ganz von den Feſſeln des Sichtbaren befreit. Sein ſchon halb verweſter Körper vermag ſo wenig ſeinen Glauben an Gottes vergeltende Gerechtigkeit zu hemmen, daß er die feſte Zuverſicht ausſpricht, ſie werde dereinſt noch in ſeiner Wiederherſtellung ſich thätig beweiſen, wenn auch ſein Leib ganz in Staub zerfallen, ſeine Haut ganz geſchwunden ſei. Selbſt der Tod könne der Allmacht und Gerechtigkeit Gottes kein Ziel ſetzen. Den Schluß enthält V. 28. 29. Aus demſelben Glaubensgrunde, aus dem die Hoffnung auf ſeine eigne Wiederherſtellung, geht die Drohung künftiger Beſtrafung an die Freunde hervor, die nun vollkommen zu triumphiren ſchienen. — Der Abſchnitt bildet die vierte Heptade von Hiobs Reden.

V. 23. Möchten doch geſchrieben werden meine Worte, möchten in Schrift ſie eingegraben werden! V. 24. Mit Eiſengriffel in Blei, auf ewig in den Felſen eingehauen!

V. 23. Um die Wichtigkeit ſeines folgenden Ausſpruchs zu bezeichnen, ſpricht Hiob in dieſen beiden Verſen den Wunſch aus, daß derſelbe zum ewigen Andenken aufgezeichnet werden möge, damit die Nachkommen ſein unerſchütterliches Gottvertrauen erfahrend und erkennend, wie herrlich ſeine Erwartungen in Erfüllung gegangen ſind, dadurch ermuntert und gekräftigt würden zur Standhaftigkeit in unverdienten Leiden. — „Wer wird geben in Schrift, daß ſie werden eingegraben.“ Der Grund der Transpoſition iſt der, daß das וירחקו unmittelbar dem folgenden Verſe genähert werden ſoll, bei dem es hinzugedacht werden muß. Die Ausleger bemerken in Bezug auf das חקק, wovon hier das Hoph. für יְחֻקּוּ, meiſt, es bedeute urſprünglich eingraben, dann aber überhaupt: delineavit, pinxit. Dieſe Bedeutung werde hier nothwendig erfordert, denn ספר könne nicht von einer Stein- oder Bleitafel ſtehen. Es finde alſo im zweiten Gliede keine Steigerung, vielmehr ein ſynonymer Parallelismus ſtatt. Allein, daß das

ספר nicht von einer Stein- oder Bleitafel stehen könne, ist unrichtig, nach Abstammung und Gebrauch heißt es nicht Buch, sondern Aufsatz. Vgl. Gesenius in dem thesaur. Die Benennung bezieht sich weder auf den Umfang, noch auf das Material, sondern auf den Inhalt. Die Grundbedeutung des סָפַר ist in den semit. Sprachen die: rein, hell, klar, fertig machen, ordnen; davon ספר eigentlich Erzählung, dann Schrift, vgl. Beitr. Th. II, S. 488. Man wird also bei der gewöhnlichen und ursprünglichen Bedeutung des חקק bleiben müssen. Es heißt hier wie in der von der unsrigen unabtrennbaren Stelle Jes. 30, 8 eingraben und paßt somit nicht zu der Eintragung in ein Buch, sondern nur zur Eintragung auf ein festes und hartes Material. An ein solches auch nur können wir nach dem Zusammenhange hier denken. Denn Hiob will von vorn herein, daß seine Worte in aeternam rei memoriam aufgezeichnet werden sollten, als ein öffentliches Denkmal; also auch ein Material, welches der Vergänglichkeit trotzte. Endlich, gegen die Erklärung des ספר durch Buch, spricht die Parallelstelle Jes. 30, 8, die mit der unsrigen so merkwürdig übereinstimmt, daß nothwendig angenommen werden muß, daß Jesaias sie vor Augen hatte, was um so näher liegt, da auch sonst bei Jesaias sichere Spuren der Benutzung unseres Buches sich finden: „Jetzt gehe, schreibe es auf eine Tafel und auf ein Sepher grabe es ein, und es sei für die Zukunft immer und ewig." ספר steht dort im Parallelismus mit לוח, der Tafel, auf welche man dasjenige eintrug, für das man eine lange Dauer sichern wollte. So wird also durch das zweite Glied das erste näher bestimmt. Dort im allgemeinen der Wunsch des Aufschreibens, hier der Modus näher bestimmt, eingegraben. Darauf wird dann auch das Material des ספר und das Instrument des Eingrabens näher angegeben, in der ersten Hälfte von V. 24.

V. 24. „Mit einem eisernen Griffel auf einer bleiernen Tafel": unhaltbar ist die Erklärung derjenigen, welche diese Worte mit dem folgenden verbindend übersetzen: möchten sie mit einem Eisengriffel und mit Blei, — d. h. also, daß in die mit dem Eisengriffel eingegrabenen Buchstabenformen noch Blei eingegossen wird, um diesen desto mehr Dauer zu geben, — ausgehauen werden.

Denn es paßt 1) das Verbum חצב nicht zu dem Griffel, und es ist 2) ohne Beispiel, daß man in die in den Felsen ausgehauenen Buchstaben noch Blei goß. Der Eisengriffel und das Blei passen dagegen nach der gegebenen Auslegung vortrefflich zu einander. Vor diesem Verse ist aus dem vorigen zu ergänzen: möchten sie doch eingegraben werden, und vor עפרת ist ב zu ergänzen. Das ב ist das ב instrum., eigentlich: mit Eisengriffel und Blei. Inwiefern der Eisengriffel und wiefern das Blei zum Werkzeuge dient, wird als von selbst deutlich nicht näher bezeichnet. — Man bediente sich im Alterthum der Bleitafeln öfters, um wichtige Nachrichten auf die Nachwelt zu bringen. So sagt Plin hist. natur. XIII. 11: Olim in palmarum foliis scriptitatum et libris quarundam arborum, postea publica monumenta plumbeis voluminibus, mox et privata linteis confici coepta aut cereis. Pausanias erzählt, daß in der Nähe des Helikon Hesiodus Werke auf bleiernen Tafeln eingegraben sich befinden, deren Schrift jedoch durch die Länge der Zeit schon sehr unlesbar geworden. Oder „möchten sie für die Ewigkeit in den Felsen eingehauen werden." לָעַד für die Ewigkeit, das Kametz wegen des Artikels, oder es ist auch dasjenige ל, welches bei einigen Wörtern stets mit a gesetzt wird, wenn es mit den Wörtern so eng zusammenhängt, daß es einem unabtrennbaren Buchstaben gleicht. Für die letztere Annahme spricht, daß לָעַד nie, immer nur לָעַד vorkommt. Der Artikel bei צור erklärt sich aus dem Gegensatz des Felsens gegen das Buch und steht generisch. Das Einhauen der Denkschriften in einen Felsen war im Alterthum etwas sehr Gewöhnliches. Besonders häufig finden sich noch jetzt solche Inschriften in Arabien. Niebuhr und sein Reisegefährte van Haven und nach ihnen viele andere Reisende, besuchten in Arabien, auf der Halbinsel des Sinai, einen Berg, der von den Arabern der beschriebene Berg genannt wird, und dessen steile Felsenwände sie ganz mit solchen Inschriften bedeckt fanden, Inschriften, die in eine sehr alte Zeit hinaufzugehen scheinen, vgl. die Erörterungen bei Ritter in der Erdkunde. Hiobs Wunsch geht hier noch weiter, als im vorigen Verse und im ersten Gliede hier. Dort nur die Aufzeichnung auf eine Blei-

tafel: hier, was noch sicherere Gewähr der fortdauernden Erhaltung gewährt: in einen Felsen. Den Sinn gibt treffend Spanheim so an: optat, ut publica haec suae fidei ac spei professio ad perpetuam rei memoriam communemque utilitatem in ecclessia exstet consignata duraturis monumentis. Dieser Wunsch Hiobs ist der Sache nach vollkommen erfüllt worden. Seine Worte sind im Laufe der Jahrhunderte noch sicherer erhalten worden, als ob sie auf Stein eingehauen gewesen. Noch immer redet sein Glaube durch sie zu uns, ob er gleich gestorben. — Die folgenden Verse enthalten nun dasjenige, was Hiob aufgeschrieben und für die ferne Nachwelt aufbewahrt wünscht, während er selbst die „Worte des Verzweifelten," dasjenige, was in seinen Reden als Stimme des Fleisches zu betrachten ist, als in den Wind gesprochen ansieht, C. 6, 26.

V. 25. Und ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und er wird zuletzt über dem Staube sich erheben. V. 26. Und nach meiner Haut und wenn dieses zerstört ist, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. V. 27. Ja ihn werde ich schauen mir, und meine Augen sehen ihn und kein Fremder, danach schmachten meine Nieren in meinem Busen.

V. 25. Daß dieser Vers mit der Copula anfängt, die nie zu Anfang eines absoluten Satzes stehen kann, immer nur da steht, wo auch wir ein und setzen können, auch in Jes. 3, 14; Ps. 2, 6, zeigt, daß die Inschrift hier nicht wörtlich angeführt wird, sondern daß Hiob ihren Inhalt nur referirt. Und, dieß ist das Bekenntniß, welches ich auf die Nachwelt gebracht wünsche. — Ich, der ich jetzt als ein Gottloser erscheine, den Gott und Menschen zugleich verfolgen, ich, der ich mir bewußt bin meiner Unschuld und Gerechtigkeit und den Glauben habe an einen gerechten Gott, ich weiß. גאלי חי, wörtlich: mein Erlöser lebendig, mit dichterischer Kürze für: ich weiß, daß mein Erlöser lebendig ist. חי Pausalform für חַי ist adject., nicht praeter. Das „ich weiß" bezeichnet die zweifelsfreie Gewißheit. גאל loskaufen, dann befreien, auch wenn kein Lösegeld gegeben wird. Ebenso wird Gott גאל genannt, wenn er die Sache der Frommen führt und sie aus der Bedrängniß errettet Ps. 78, 35; Jes. 41,

14; 54, 8. Zu beſchränkt iſt die Erklärung Mehrerer: Vindex Jobi ejusque innocentiae contra amicos iniquos. Dieß iſt nur ein einzelnes Moment. Hiob bezeichnet Gott als den Erlöſer aus aller Noth, 1 Moſ. 48, 16, LXX: ὁ ἐκλύειν με μέλλων. Man kann aber auch annehmen, daß eine ſpecielle Beziehung ſtattfindet auf C. 16, 18: „Erde bedecke nicht mein Blut, und kein Ort ſei meinem Geſchrei," wo Hiob zur Blutrache aufruft gegen Gott. In menſchlichen Verhältniſſen wurde גאל derjenige genannt, der die Pflicht hatte, den unſchuldig Ermordeten zu rächen. Hiob hat, wie nur einen Feind, ſo nur einen vindex, Gott in der Höhe. Doch hat man zu dieſer ſpeciellen Auffaſſung keinen hinreichenden Grund, da jene Stelle zu entfernt und vereinzelt daſteht, als daß das גאל aus ihr eine nähere Beſtimmung annehmen könnte. Den Bluträcher bezeichnet das גאל in der Regel nur mit dem Zuſatz הדם, immer nur in einem Zuſammenhange, wo von vergoſſenem Blute die Rede iſt. Das Suffix gehört, wie Michaelis treffend bemerkt, dem Glauben an, der den allgemeinen Erlöſer ſich aneignet. Das lebendig ſteht entgegen der Empfindung des Fleiſches, nach der Gott für Hiob todt zu ſein ſchien. Er lebt und herrſcht, ruft Hiob mit triumphirender Glaubensfreudigkeit, und mit ihm auch ich, ſein Diener. Michaelis: hunc vivere scio et vitam in se habere et vitam mihi mortuo restituere. Der Stachel der Anfechtung iſt, daß wir dieß: ich weiß, daß mein Erlöſer lebt, nicht von Herzen ſprechen können. Daß Hiob es kann, zeigt, daß es in ihm ausgetobt hat und daß ruhige und heitere Stille in ihm eingetreten iſt. Leider konnte nur dieſer Zuſtand nicht von Dauer ſein. Er wurde nur momentan über ſich ſelbſt erhoben. Bleibend konnte er erſt dann zur Ruhe gelangen, nachdem ſeine Erkenntniß der Sünde ſich vertieft hatte. „Und er wird als der letzte über dem Staube ſich erheben." Mehrere überſetzen: er wird zuletzt auf dem Staube ſtehen. Sie nehmen עפר, Staub, als metaphor. Bezeichnung des Kampfplatzes, wie das latein. arena; wer zuletzt auf dem Kampfplatze bleibt, iſt Sieger. Alſo der Sinn: ich kann meine Freunde nicht von meiner Unſchuld überzeugen, indem ſie ſich ſtets auf die von Gott über mich geſandten Leiden als auf Zeugen meiner Schuld berufen;

aber einst wird Gott erscheinen und meine Sache führen; er wird meine Gegner besiegen, und vor ihm werden sie verstummen. Allein diese Erklärung ist zu verwerfen; denn 1) heißt das קום nicht stehen — dieß ist עמד, die Stellen, die Gesenius für die Bedeutung stehen anführt, sind nicht beweisend — sondern sich erheben, dann bestehen, und 2) eine solche Anspielung auf die Kämpfe in der Arena gehört in einen griechischen und römischen, aber nicht in einen hebräischen Schriftsteller. Man muß vielmehr unter dem Staube den Hiob verstehen, der bald in Staub verwandelt zu werden erwartete. Gerade in dieser Beziehung, von dem Staube der Todten, kommt das עפר mehrfach bei Hiob vor, 7, 21; 10, 9; 17, 16; 20, 11; 21, 26; 34, 15. In keinem Buche steht עפר so oft von der Grabeserde und dem in Staub verwandelten Menschen. Zu vergleichen ist auch Ps. 30, 10: wird wohl Staub dich preisen? Gott wird sich erheben über dem Staube, er wird sich erheben, um mich, den schon in Staub verwandelten, für alle meine Leiden zu entschädigen und von neuem zu beglücken. Für diese Erklärung und gegen die Erklärung: er wird auf dem Erdboden sich erheben, spricht das parallele: nach meiner Haut, und ohne mein Fleisch, im folgenden Vers. קום steht nicht selten von dem aus der Ruhe zur Thätigkeit übergehenden Gott, z. B. Ps. 94, 16. „Als der Letzte," wenn alle Andern von dem Schauplatze abgetreten sind und ich selbst ebenfalls, wird er, der lebendige, der alles Dasein überdauernde erscheinen. Die Bedeutung: Hintermann, Secundant, Anwalt wird dem אחרון nur aufgedrungen. Erläuternd ist das: ich bin der Erste und der Letzte, was bei Jesaias dreimal von Jehova vorkommt, 41, 4; 44, 6; 48, 12, vgl. Apoc. 1, 17; 2, 8. Der Letzte, der alles Geschaffene überdauern und zuletzt noch den Seinen zur Hülfe kommen wird. Die Vulg. übersetzt: et in novissimo die de terra resurrecturus sum; es scheint, daß Hieronymus nicht einer verschiedenen Lesart gefolgt ist, sondern den Sinn frei wiedergegeben hat. אחרון nahm er adverb., wie auch der Syrer, der es durch: in fine übersetzt. Dem sich Erheben Gottes über dem Staube substituirt er das damit eng zusammenhängende sich Erheben des Menschen aus dem Staube.

V. 26. „Nach meiner Haut." Richtig Pareau p. 163: postquam corpus meum deposuero. Wenn die Haut, die jetzt durch Würmer und Geschwüre schon verzehrte, ganz geschwunden sein wird. נקפו ist Präter. in Piel; die 3. Pers. Plur. steht nach dem so gewöhnlichen Sprachgebrauch des Hiob für das Passiv. Sie zerschlagen, zerstören dieses, für, es wird zerschlagen, zerstört. Oder auch man kann als Subject die Leiden nehmen, als feindliche zerstörende Mächte, vgl. V. 12; 16, 13. „Dieses" mit Hinweisung auf den Körper, Michaelis: hoc quod restat nervorum et carnis meae. זאת erhält seine nähere Bestimmung aus dem vorstehenden: meine Haut, und dem nachstehenden: mein Fleisch. Nur mit großem Zwange kann man das ganze erste Glied in einen Satz zusammen ziehen: nachdem man meine Haut, dieses da, zerschlagen hat. אחר heißt nicht nachdem, sondern nach, und das זאת schleppt dann auf unangenehme Weise nach. — Auf עורי darf זאת nicht bezogen werden, denn das ist immer Masc. — מבשרי entspricht deutlich dem: nach meiner Haut. Man darf also nicht erklären: ex carne mea — an das wiederhergestellte Fleisch, vgl. 33, 25, wird man kaum mit der Vulg. denken dürfen, das müßte näher bezeichnet sein, auch werden dann Haut und Fleisch, die offenbar zusammengehören, vgl. V. 20, auseinandergerissen. Man muß vielmehr mit Pareau erklären: cum egressus fuero ex corpore hoc mortali, von meinem Leibe weg, oder wenn ich meinen Leib abgelegt habe, ohne meinen Leib, vgl. 28, 4, ממום 11, 15: a dedecore liber. Also wenn diese Haut ganz geschwunden, wenn mein Leib zerstört, wenn mein Fleisch nicht mehr ist, werde ich Gott schauen. Dieß soll nach Grotius bedeuten: deum propitium experiar. Allein dabei wird übersehen, daß schon im vorigen Verse Gottes erneuerte Gnade sich Hiob als ein sichtbares Erscheinen über seinem Leichnam darstellt. Dann wird der Ausgang dabei außer Acht gelassen, vgl. 33, 26: „er schaut sein Angesicht in Jubel," 42, 5, wo Hiob spricht: „und jetzt sah dich mein Auge". Der Kern in dem Schauen Gottes, von dem Hiob hier redet, ist freilich der Genuß seiner Gnade. Nur von einem Gottschauen, welches diesen involvirt, nicht von einer theoretischen Erkenntniß, auf welche Hahn unsere Worte

beziehen will, ſteht das Gottſchauen in der Schrift. Hieronymus überſetzt: et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo deum meum.

V. 27. אשר auf אלוה zu beziehen, „welchen ich werde mir ſchauen.“ לי, entſprechend dem: und meine Augen ſehen ihn und kein Fremder, hebt den Gedanken hervor, daß das Schauen Hiob angehören werde, der, auf das Sichtbare geſehen, ganz von ihm ausgeſchloſſen zu ſein ſchien. In dem zweiten Gliede ſteht das Präter. ראו prophetiſch: der Glaube ſchaut die Zukunft als Gegenwart. „Meine Augen werden ihn ſchauen und kein Fremder.“ Dieſe Worte drücken, wie ſchon das nachdrückliche אני und das לי, den Gegenſatz aus, in dem der hier ausgeſprochene Glaube gegen die Empfindung des Fleiſches ſteht, dem mit dem Untergange des Leibes jede Hoffnung zu verſchwinden ſcheint. Dem Fleiſche ſcheint es unmöglich, daß ein und derſelbe Hiob zu Grunde gehen und dennoch Gott ſchauen kann. — Im letzten Gliede bezeichnet er, wie ſehr er ſich nach dieſer Erſcheinung Gottes ſehne. „Danach ſchmachten meine Nieren in meinem Buſen.“ כלה ſich verzehren, bezeichnet eine lebhafte Sehnſucht; ſo Pſ. 84, 3 כלתה נפשי: meine Seele verzehrt ſich in Sehnſucht; ferner כלו עיני, meine Augen verzehren ſich, Pſ. 119, 82. Die Nieren Sitz der Empfindung, des Verlangens. Hieronymus überſetzt den Vers: quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Der dritte Theil des Abſchnittes. V. 28. Wenn ihr ſprechet, wie wollen wir ihn verfolgen, und die Wurzel der Sache werde bei mir gefunden. V. 29. So fürchtet euch vor dem Schwerte, denn Grimm ergeht über die Miſſethaten des Schwertes, auf daß ihr erkennet, daß Gericht iſt.

V. 28. Aus derſelben Quelle, aus der im Vorigen Hiobs lebendige Hoffnung für ſich, geht hier eine ernſthafte Warnung für die Freunde hervor, womit er ſeine Rede beſchließt. Dieſe Quelle iſt der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, die ſich auf die Dauer nothwendig äußern muß. רדף gewöhnlich mit dem Accuſativ, hier mit ל, eigentlich: verfolgen oder Verfolgung üben in

Bezug auf. Vor dem zweiten Hemistich ist das: wollt ihr sprechen, aus dem Vorigen hinzuzunehmen, also: und wollt ihr sprechen, daß „die Wurzel der Sache bei mir gefunden werde." דבר, mit dichterisch fehlendem Art., steht hier in der Bedeutung Streitsache Streit oder schärfer ausgedrückt, die Sache wird durch den Zusammenhang näher als die Streitsache bestimmt. Die Wurzel des Streits ist der Grund und die Veranlassung desselben, vgl. 36, 30, wo durch die Wurzeln des Meeres der tiefste Grund desselben bezeichnet wird, und die Wurzel der Berge in 28, 9. Der Sinn: wollt ihr sagen, daß ihr nicht widerrechtlich und ohne Grund den Streit mit mir begonnen, sondern daß meine Heftigkeit, Hartnäckigkeit und Unbußfertigkeit in den von Gott über mich verhängten Leiden gerechte Veranlassung zu demselben gegeben — so, der Nachsatz im folgenden Verse. Die Lesart בו in mehreren krit. Hülfsmitteln ist als nicht hinreichend bezeugt und bloß erleichternd zu verwerfen. Ihre Urheber haben verkannt, daß das zweite Glied zwar ebenfalls noch die Rede der Freunde enthält, aber in indirecter Form.

V. 29. „So fürchtet euch vor dem Schwerte," nämlich vor Gottes Racheschwerte, vgl. 15, 22; 5 Mos. 32, 42; Ps. 7, 13. Das Schwert als das Insigne des Richters, womit er Rache übt an den Uebelthätern. Schwierig sind die Worte חמת עונות חרב. Mehrere nehmen חמה in der Bedeutung Zorn, עונות, Uebelthaten, partitiv, eins der Verbrechen, also: der Zorn, mit dem ihr mich angegriffen habt, ist ein Verbrechen, was mit dem Schwerte bestraft wird. Allein diese Erklärung hat Manches gegen sich. Nicht Zorn war es, was Hiob den Freunden besonders vorwarf, die überall die kühlste, leidenschaftsloseste Ruhe zeigen, sondern die Parteilichkeit, mit der sie, um sich, wie er glaubte, von Gott Dank zu verdienen, Gottes Sache für gerechter als die seinige erklärten und ihn gegen ihre Ueberzeugung für schuldig. Auch ist die Auffassung von עונות hart. Andere erklären: „denn die Strafe der Frevel ist das Schwert," welche Erklärung aber ganz unzulässig ist. Denn 1) kann das חמה eigentlich Gluth, dann: glühender Zorn, nie Strafe bedeuten, und 2) kann der stat. absol. nie für den stat. const. stehen. Wo dieß der Fall

zu sein scheint, da bildet das erste Nomen mit dem zweiten eine Art von nomen compositum, wie z. B. Jes. 42, 25: seine Zornesgluth. Hier aber kann an einen zusammengesetzten Begriff nicht gedacht werden. Man muß vielmehr erklären: „denn Gluth (sind) die Missethaten des Schwertes." Hiob begründet den ersten Satz: fürchtet euch vor dem Schwerte, durch die Hinweisung auf Gottes Gerechtigkeit, welche durch Missethaten des Schwertes, Capitalverbrechen, wie nach Hiobs Meinung auch die Freunde eins begangen hatten, durch ihre mitleidslose Härte, entzündet werde. Entsprechend ist die: richterliche Missethat, עון פלילי in C. 31, 28. Die Verbrechen werden selbst als Gluth bezeichnet, weil der göttliche Zorn mit ihnen unmittelbar und unzertrennlich verbunden ist. Dann schließt sich sehr treffend das letzte Glied an: dieß sei euch gesagt, „damit ihr erkennet, daß Gericht ist." Wird Gottes Zorn durch die Sünde heftig erregt, so dürfen die Freunde nicht hoffen, straflos zu bleiben, so müssen sie erkennen und zu Herzen nehmen, daß Gericht ihnen bevorsteht. שַׁדִּין ist das Nom. דין mit dem שׁ praefix. für אשר, welches ebenso Richt. 5, 7 vorkommt. Ewald macht geltend, dieß שׁ sei dem Buche Hiob fremd, und wo es einmal vorkomme, da finde es sich nicht so einzeln. Allein einen ganz analogen Fall haben wir in dem Buche der Richter. Außer in dem Liede der Debora kommt es dort nur in C. 6, 17 vor und außerdem in dem ganzen Buche nicht. Der gehäufte Gebrauch gehört nur der spätern Zeit an. Das אשר in der Bedeutung: daß. Die Erkenntniß, daß es ein Gericht gibt, soll die Freunde abhalten, daß sie nicht ferner mit Parteilichkeit und Ungerechtigkeit ein muthwilliges Spiel treiben. Wie in dem Gottschauen, das Hiob für sich selbst hofft, so haben wir auch in der Hinweisung auf das Gericht für die Freunde eine Vorahnung des Ausganges. — Das Kri, welches an der Stelle des דין die ungebräuchlich gewordne Nebenform דון, vgl. 1 Mos. 6, 3, setzt, soll wohl nur als Fingerzeig für die Erklärung und Warnung vor andern Auffassungen dienen, derjenigen namentlich, welche שדין mit שדי, der Allmächtige, combinirt. — Wir besitzen eine doppelte ausführliche Geschichte der Auslegungen dieses ganzen Abschnitts, die eine von Henke, wieder abgedruckt in den opuscul., —

dieſe gibt nur die Geſchichte der Auslegung in der alten Kirche — die andere von Stickel, commentat. in Jobi locum de Goële, Jena 1832. Es finden ſich zwei Haupterklärungen; die eine von Wiederherſtellung in dieſem Leben, als Vorahnung des Ausganges. So Chryſoſtomus, Ambroſius, Theophylact, Calvin, Mercier, Druſius, Grotius, die Socinianer, die Juden und faſt alle neuern Ausleger. Die andere von der Wiederherſtellung bei der Auferſtehung, der Erlöſer nach der älteren Faſſung, nicht Gott, ſondern Chriſtus. Dieſe iſt als die in der Kirche herrſchende zu betrachten. Alle Ausleger der älteren und der neueren Kirche mit Ausnahme der genannten und weniger anderen, minder bedeutenden ſind ihr zugethan. Von den lutheriſchen Theologen wurde eine Abweichung von ihr als ſehr bedenklich betrachtet. Ihre neueſten Vertheidiger ſind Pareau: de immortalitatis notitiis in libro Jobi, Ewald, Köſter: das Buch Hiob, in der Einleitung, Koſegarten, in einer beſonderen Abhandlung, Schlottmann, welcher ſich darauf beruft, daß die Lehre von der Auferſtehung auch in Jeſ. 26, 19; Ez. 37 klar gelehrt werde. Einen Mittelweg ſuchte Bouillier einzuſchlagen, in der Abhandlung über das oraculum de Goële p. 49 ff. der observationes. Er nimmt nämlich einen Doppelſinn an. Hiob habe zunächſt an eine irdiſche Wiederherſtellung gedacht. Aber der heilige Geiſt habe ſeine Worte ſo geleitet, daß ſie ihre eigentliche und vollkommene Erfüllung erſt in der Beziehung auf die außerzeitliche Erlöſung finden, deren Typus die irdiſche Wiederherſtellung war. — Die Vertheidiger der Beziehung auf das künftige Leben ſtützen ſich beſonders darauf, daß Hiob in Beziehung auf dieſes Leben die gänzlichſte Hoffnungsloſigkeit ausſpreche. Dieß geſchieht allerdings gewöhnlich; aber das erklärt ſich einfach aus dem Zuſtande der Anfechtung, worin er ſich befand. Einzelne Strahlen der Hoffnung waren aber auch ſchon früher in ſeine Seele gefallen, vgl. beſ. 13, 9. 10; 16, 19 ff. Und dann werden ja dieſe Ausleger von derſelben Schwierigkeit gedrückt; von der Wiederherſtellung am jüngſten Tage kommt noch weniger etwas vor. Daß man die Beziehung auf die zeitliche Wiederherſtellung nicht ausſchließen dürfe, erhellt aus dem Ausgange. Dieſer ſtimmt mit der Hoffnung

Hiobs so auffallend überein, Hiob schaut Gott, — vgl. 42, 5, das: „jetzt sieht mein Auge dich", mit dem: meine Augen werden sehen; er wird von ihm beglückt, und zugleich ergeht über seine Feinde das Gericht — daß diese Uebereinstimmung keine zufällige sein kann. Hebt man diese Beziehung auf, so schwebt Hiobs Hoffnung zu sehr in der Luft — sie erhält nachher weder Bestätigung noch Widerlegung, was um so weniger gedacht werden kann, da wir hier recht eigentlich den Höhepunkt in Hiobs Reden vor uns haben. Dann wird die von Hiob gehoffte Strafe der Freunde von den Vertheidigern der Beziehung auf das zukünftige Leben selbst in dieses Leben versetzt und die Realisirung dieser Hoffnung in C. 42, 7 gefunden. Diese Hoffnung ist aber mit der andern auf die eigene Wiederherstellung so enge verbunden, daß es unmöglich angeht, beide auseinander zu reißen. Dazu kommt noch der ganze Plan des Buches. Das Problem war: Wie sind die Leiden des Frommen in diesem Leben mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinigen? Die Antwort: Das Leiden dient zur Prüfung und zur Läuterung und ihm folgen noch hier Freuden. Diesem Plane würde nun der Verfasser offenbar zuwiderhandeln, wenn Hiob die Hoffnung für dieses Leben ganz aufgäbe und sich mit seinem Glauben ganz in die dunkle Region des Jenseits rettete. Das also sind die Gründe, welche für die Beziehung auf dieses Leben sprechen. — Die Beziehung auf eine Wiederherstellung nach dem Tode sucht man gewöhnlich zu leichtfertig durch die Bemerkung zu beseitigen, sie sei bloß durch die ganz sprachwidrige Uebersetzung des Hieronymus veranlaßt worden, (gerade so oberflächlich, wie wenn man behauptet, die Beziehung von Röm. 5, 12 auf das Sündigen in Adam beruhe auf der Augustinischen Auffassung des ἐφ' ᾧ). Solchen Ursprung hat keine einzige der in der christlichen Kirche weit verbreiteten Erklärungen. Aus sprachlichen Gründen kann gegen die Beziehung auf die Auferstehung auch nicht das Allergeringste eingewandt werden. Im Gegentheil, diese sprechen gerade auf das bestimmteste gegen die directe und ausschließliche Beziehung auf die zu Ende berichtete leibliche Wiederherstellung. Dort lebt Hiob noch; hier erscheint Gott als Helfer und Wiederhersteller dem schon ganz in Staub ver-

wandelten: er wird über dem Staube sich erheben, er hofft ihn zu schauen, wenn schon er seines Leibes entkleidet ist: nach meiner Haut, ist zerstöret dieses und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Dazu kommt, daß der ganze majestätische Eingang, das Verlangen der ewigen Aufbewahrung seiner Worte gar zu pomphaft erscheint bei der alleinigen Beziehung auf jene niedere Wiederherstellung. Das sind die Gründe, welche für die Beziehung auf die jenseitige Wiederherstellung sprechen. — Die richtige Weise, die beiden Erklärungen entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen und beiden ihr Recht zu gewähren, ist wohl folgende: Hiob erhebt sich im Glauben noch höher als die zunächst ihm vorliegenden Umstände von ihm verlangten. Weit entfernt, sich durch dasjenige besiegen zu lassen, was in ihnen seinem Glauben entgegentrat, durch die gänzliche Abzehrung seines Leibes, die einen nahen Tod erwarten ließ, steigert er die Hindernisse der Erlösung noch, indem er an die Stelle des nahen Todes den schon erfolgten setzt und die Hoffnung ausspricht, daß selbst der Tod, wenn er eintreten sollte, Gottes Allmacht und Gerechtigkeit keine Schranken setzen könne. Dabei braucht man keine feste und durchgebildete Lehre vom zukünftigen Leben ihm unterzulegen; es ist nur ein Durchbruch des Glaubens, der alles Irdische, was Gottes Kraft ein Ziel setzen will oder könnte, mit Füßen tritt und auch über den ärgsten aller Feinde, den Tod und die Verwesung triumphirt. Aber dieser Glaube ist das Fundament der Lehre von Unsterblichkeit und Vergeltung, und wo er vorhanden ist, da ist auch sie wesentlich da. Die Wiederherstellung, die Hiob hier, selbst wenn es sein muß, durch den Tod hindurch erwartet, wurde ihm nun, wenigstens im Vorspiele noch vor dem Tode zu Theil, — wie er denn ja auch den Tod nur als den schlimmsten Fall gesetzt hatte, s. v. a.: auch wenn ich ganz in Staub verwandelt werden sollte u. s. w., so daß, was zu Ende des Buchs berichtet ist, als eigentliche Erfüllung zu betrachten ist, nur nicht als die einzige und letzte. Eine solche ist überhaupt nicht denkbar. Denn da der Glaube auf Gottes ewiges Wesen gerichtet ist, so kann er in keiner zeitlichen Erfüllung aufgehen; jede vielmehr ist eine Realweissagung auf eine zukünftige. Nach der gegebenen Erklärung

iſt der kirchliche Gebrauch unſerer Stelle, wie er z. B. in Liedern wie: Jeſus meine Zuverſicht, gemacht wird, ein durchaus berechtigter. Daß auf Jeſum bezogen wird, was hier von Jehova geſagt wird, ſchließt ſich an die ſchon im A. T. vorliegende Lehre von dem Engel des Herrn, die neuteſtamentliche Lehre von dem Logos an, der alles dasjenige vermittelt, was der verborgne Gott zum Heile der Seinen thut, ebenſo an die ſchon im A. T., z. B. in Jeſ. 9 und Micha 5 vorliegenden Hindeutungen auf die wahre Gottheit des Meſſias. — Es iſt ganz natürlich, daß ſich Hiob auf der Höhe, die er hier erſteigt, nicht behaupten kann. Es waren in ihm gewaltige Potenzen vorhanden, die ihn an Gottes Gerechtigkeit und ſomit an der hier ausgeſprochenen Hoffnung irre machten. Erſt nachdem er ſich als Sünder erkannt und Buße gethan hatte in Staub und Aſche, konnte die hier ausgeſprochene Zuverſicht ein eigentliches Eigenthum ſeiner Seele werden.

C. 20.

Erbittert durch Hiobs immerwährende Behauptung ſeiner Unſchuld und die von ihm ausgeſprochene Hoffnung auf Beſtätigung derſelben durch eine göttliche Erſcheinung, tritt Zophar auf, und ſucht ihm zu beweiſen, wie wenig er zu dieſer Hoffnung berechtigt ſei, da er ſeine Leiden ſelbſt verſchuldet habe, wie ja immer den Böſewicht die göttliche Strafe treffe. Nach einem kurzen Eingange ſchildert er unter einem Reichthume an Bildern das plötzliche Verderben, das über die Gottloſen hereinbreche. — Die Art, wie Zophar die Rede Hiobs beantwortet, iſt charakteriſtiſch für den ganzen Standpunkt der Freunde. Man ſieht hier deutlich, wie wenig ſie im Stande ſind, den Thatſachen ihr Recht angedeihen zu laſſen. Sie zeigen ſich unvermögend, auf den Inhalt der Entgegnung einzugehen; Hiob hat für ſie vergeblich geredet. Sie thun nichts weiter, als daß ſie ihren einſeitigen Grundſatz von neuem entwickeln. — Die Rede Zophars beſteht ebenſo wie die Hiobs aus 4 Heptaden, deren jede durch die 3 und 4 getheilt iſt.

V. 2—8.

Die drei trägt mehr den Charakter des Einganges. Mit dem Anfange der vier gleitet Zophar ſanft in das beliebte Gleiſe hinab und beginnt die Abhandlung des gewohnten Themas. In der Form aber iſt auch dieſe Rede neu und originell. — V. 1. Und es antwortete Zophar aus Naama und ſprach: V. 2. Darum antworten mir meine Gedanken und wegen meines Dranges in mir. V. 3. Die Rüge meiner Schmach höre ich, und Geiſt nach meiner Einſicht antwortet mir. V. 4. Weißt du dieſes ſeit ewig, ſeit Menſchen auf die Erde geſetzt wurden?

V. 2. „Deßhalb," weil du ſo zuverſichtlich auf deine Wiederherſtellung und unſere Beſtrafung hoffſt. ישיבוני, Mehrere: respondere me faciunt oder cogunt. Aber השיב, eigentlich: zurückkehren machen, nämlich die Rede, heißt wohl: antworten, wie mehrmals mit dem Accuſativ in unſerm Buche, z. B. 13, 22; 31, 14, nie aber: antworten machen, was es auch nicht heißen kann. Zophar ſagt, die Antwort auf die vorliegende Frage werde ihm unwillkürlich durch einen Strom von Gedanken gegeben. Er will dadurch andeuten, daß ſeine Löſung nicht für eine ſelbſterzeugte, ſondern für eine göttlich gegebene zu halten ſei. Er fragt, was von Hiobs Behauptungen zu halten ſei, und ſeine Gedanken antworten ihm. Die Gedanken erſcheinen als eine von Zophar ſelbſt unabhängige Macht. „Und wegen meines Eilens in mir." Das Eilen iſt der innere Drang zu reden, in dem Zophar etwas Uebernatürliches finden will. Zu ergänzen iſt aus dem erſten Gliede: antworten mir meine Gedanken. Der innere Drang, Hiob entgegenzutreten, wie er durch ſeine provocirenden Reden hervorgerufen worden, erzeugt die Antwort.

V. 3. Die beiden Glieder des Verſes ſtehen in ſynonymem Parallelismus: ich höre, ich vernehme innerlich, eine Zurechtweiſung meiner Schmach, der Schmach, die du mir und meinen Gefährten angethan, vgl. Pſ. 44, 16; 69, 20. „Denn Geiſt," das göttliche Princip, im Gegenſatze gegen das Irdiſche, das Fleiſch; „antwortet mir," auf meine Schmach, nicht etwa, was ſprachwidrig iſt, gewähret mir Antwort, läßt mich antworten, „aus meiner Einſicht," richtig Michaelis: ex ea quae in me est intelligendi facultate,

aus meiner Einsicht heraus, die als Product des Geistes zu denken ist. Die בינה ist keine natürlich einwohnende, sondern eine durch den Geist gewährte und für das Vorhandensein des Geistes zeugende. Zophar gründet auch hier, wie im vorigen Verse sein Auftreten auf einen innern göttlichen Trieb und Drang und sucht dadurch zum voraus seiner Rede Autorität zu verschaffen. Ganz ähnlich ist Ps. 49, 5, wo der Sänger spricht: „neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr," sich also selbst als einen Hörer und Empfänger der Belehrung hinstellt, die er Anderen mittheilen will. Zophar macht hier keine leere Prätension. Der Grundgedanke seiner Rede, daß Unglück der Bosheit unzertrennlicher Begleiter, ist wirklich ein Erzeugniß der *ἄνωθεν σοφία* und wird als solches auch in Ps. 49 hingestellt. Er irrt nur in der Anwendung auf Hiob, und diese Anwendung macht er stillschweigend. Eine andere Erklärung: eine Rüge mir schimpflich höre ich, aber u. s. w. wird durch den Zusammenhang und Parallelismus zurückgewiesen. Ganz von der unsrigen abweichend ist die Auffassung der beiden Verse von Ewald: Darum suche ich eine Erwiederung, und daher kommt mein inneres Drängen, weil ich eine kränkende Züchtigung von Hiob höre u. s. w. לכן wird demnach nicht auf Hiobs Rede, sondern auf den in V. 3 enthaltenen Grund bezogen, und ebenso auch בעבור, welchem die Bedeutung deswegen beigelegt wird. Allein בעבור heißt immer wegen, nie deswegen, und das לכן weist überall auf Vorhergehendes zurück und bezieht sich nie auf einen erst im Folgenden anzugebenden Grund. Ist das Antworten der Gedanken, der Drang, die Erwiderung innerlich zu fassen, so wird auch das Hören auf ein innerliches Vernehmen zu beziehen sein. Dieß eben entscheidet für die gegebene Erklärung, daß nach ihr alle vier Glieder der beiden Verse im wesentlichen übereinstimmen.

V. 4. „Dieses" — deine Ansicht von der Vertheilung des Glücks und Unglücks auf Erden, deine Meinung, daß ein Schuldloser elend sein könne, sie ist nicht, wie die unsrige uralt, den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes gleichzeitig. Die Frage: weißt du dieses u. s. w. glaubten die Freunde in Bezug auf ihre Ansicht von dem unzertrennlichen Zusammenhange von Sünde und Leid mit ja beantworten zu können. Denn wenn sie selbst auch

nur kurzen Daseins waren, so existirte doch ihre ideale Person von den Anfängen des Menschengeschlechts an. Hiob wird nicht als Individuum angeredet, sondern als Träger der Ansicht von dem unverdienten Leiden der Gerechten. Diese wird von Zophar als ein reiner Subjectivismus, als ein eigenes nagelneues Fündlein bezeichnet. Ihr stellt er auf der einen Seite den Geist entgegen, auf der andern die Tradition und die Erfahrung. In dem: „seit ewig, seit Menschen auf die Erde gesetzt wurden," bestimmt das zweite das erstere näher. Das Wissen geht der Sache parallel. Die Freunde wissen es von jeher, nicht persönlich, sondern in ihren Vorgängern, von denen eine ununterbrochene Kette der auf Thatsachen beruhenden Ueberlieferung ausgeht. Im Einklange mit der Genesis wird hier ein bestimmter Zeitpunkt gesetzt, da die Erde mit Menschen bevölkert wurde. Von diesem Zeitpunkt datirt die Lehre der Freunde, während Hiobs Lehre nur eine willkürliche Einbildung ist. Das שִׂים, der Infin. act., steht hier impers., wie in Ps. 42, 4; 46, 3; Ez. 23, 44, seit man gesetzt hat, oder seit gesetzt worden sind.

Mit V. 5 beginnt die Vierzahl in der sieben. V. 5. Denn der Jubel der Bösen währet nur kurz, und die Freude der Ruchlosen einen Augenblick. V. 6. Wenn sich erhebt zum Himmel seine Würde, und sein Haupt die Wolken berühret. V. 7. So kommt er wie sein Koth für immer um, die ihn sahen, sprechen: wo ist er? V. 8. Wie ein Traum verfliegt er, und nicht findet man ihn, und er wird verscheucht wie ein Nachtgesicht.

V. 5. In der Frage des vorigen Verses lag eine Negation eingeschlossen und auf diese bezieht sich das כִּי. Deine Weisheit ist *nicht* eine ewige, sondern eine von gestern, eine selbstgemachte, erfahrungswidrige; *denn* die beständige Erfahrung spricht dagegen, sie bezeugt den innigen Zusammenhang von Schuld und Strafe. Mehrere erklären V. 4. 5: „Weißt du dieses von Ewigkeit her, seit Menschen auf die Erde gesetzt wurden, daß der Frevler Frohlocken kurz dauert?" Diese Auffassung gibt einen guten Sinn und würde vorzuziehen sein, wenn man das: „weißt du dieß von Ewigkeit," ohne Härte erklären könnte: hoccine scis aeternum *esse*. Auch sollte man dann statt: weißt du — erwarten: weißt du

nicht? Uebrigens wird in V. 5 die allgemeine Thesis aufgestellt, deren Ausführung alles dasjenige ist, was bis zu Ende des Capitels folgt. Das מן in מקרוב ist immer dasjenige, welches die Gegend bezeichnet, in der etwas zu suchen ist: kurz dauernd, 5 Mos. 32, 17; Jer. 23, 23; Ez. 7, 8.

V. 6 und 7. Mag er sich noch so hoch erheben, sein Fall ist um so schrecklicher. שיא aus נשיא abgekürzt, wie שוא in Ps. 89, 10, die gewöhnliche Form ist שאת, also die Erhebung. Vor dem zweiten Hemistich ist אם zu ergänzen. יגיע nicht berühren machen, sondern wie der Parallelismus zeigt, in seiner gewöhnlichen Bedeutung Hiph.: berühren, treffen, erreichen, so daß ראש Subject ist, vgl. 1 Mos. 28, 12. Der Nachsatz im siebenten Verse: so wird er dennoch umkommen auf ewig, wie sein Koth. Aehnlich 1 Kön. 14, 10, wo der Herr sagt: „Ich werde vertilgen das Haus Jerobeams, wie man Koth ausfegt." ראיו seine Seher, d. h. diejenigen, die ihn früher gesehen. Das Partic. vertritt hier die Stelle eines Nomens. Sonst könnte es nur heißen: die ihn jetzt sehen. Ebenso C. 7, 8.

V. 8. „Er verfliegt wie ein Traum": der Gottlose wird mit dem flüchtigen Traume selbst verglichen, nicht mit dem, was man im Traume sieht, vgl. Jes. 29, 7. „Und sie finden ihn nicht," für: man findet ihn nicht, er wird ferner nicht gefunden, existirt nicht mehr. וידד, Hoph. von נדד, fliehen, also: er wird vertrieben, verjagt, gänzlich weggeschafft. — Die zweite Heptade

V. 9—15.

Der Anfang nimmt den Schlußgedanken der vorigen Strophe, das spurlose Verschwinden des Bösen, wieder auf. Der Anfang der Vierzahl wird bezeichnet durch das Gleichniß von der anfangs süßen, nachher bitteren Speise. — V. 9. Das Auge, das ihn sah, wird ihn nicht fürder sehen, und nicht erkennen wird ihn ferner sein Ort. V. 10. Seine Söhne müssen Geringe zufriedenstellen, und seine Hände geben heraus sein Unrecht. V. 11. Seine Gebeine sind voll von seiner geheimen Sünde, und mit ihm ruht sie auf dem Staube.

V. 9. שזף sehen. Das ה des Suffix. ist elidirt und compensirt durch dag. forte in dem vorhergehenden ת. „Das

Auge ſah ihn und wird nicht fortfahren," d. h. das Auge, das ihn geſehen, wird ihn nicht ferner ſehen. מקום, gewöhnlich Mascul., wird hier als Femin. gebraucht, was aber keine Schwierigkeit hat, da das ideelle Genus im Hebräiſchen ſo ſehr ſchwankend iſt, und namentlich bei den Namen des Ortes ſich eine ſtarke Hinneigung zum Femin. zeigt. Doch kann man auch erklären: du ſiehſt ihn nicht an ſeinem Orte, ſeines Ortes, ſo daß bei מקומו die Präpoſition ausgelaſſen iſt, wie nicht ſelten die Bezeichnung des Verhältniſſes fehlt, wo daſſelbe aus dem Zuſammenhange deutlich iſt. Gegen die Auffaſſung als 2 Masc. ſpricht aber die Analogie des תוסיף als 3. Femin. im erſten Gliede, durch dieſe iſt das Femin. herbeigerufen worden. Uebrigens wird מקום auch in 1 Moſ. 18, 24. 2 Sam. 17, 12 als Femin. behandelt. Und daß der Ort Subject iſt, zeigt die Parallelſtelle 7, 10: und nicht wird ihn wiedererkennen ſein Ort.

V. 10. Das ungerecht erworbene Gut bleibt nicht bei ſeiner Familie; entweder müſſen ſeine Söhne es zurückgeben, nachdem er durch ein furchtbares göttliches Gericht, einen frühzeitigen Tod hinweggerafft worden; oder er wird ſelbſt noch vor ſeinem Tode zur Wiedererſtattung gezwungen. — רצה zufrieden ſein, in Piel zufrieden ſtellen. Die Erklärung: ſeine Söhne ſchlagen Schwache nieder, iſt ſprachlich unbegründet, da es an Beiſpielen für eine Verwandtſchaft des רצה und רצץ fehlt, und ebenſo auch ſachlich unpaſſend, da die Söhne des Gottloſen in den Reden der Freunde überall als ſolche erſcheinen, die für ſeinen Frevel büßen müſſen, nicht als Theilnehmer und Fortſetzer deſſelben; dagegen ſpricht auch 21, 19, vgl. zu der Stelle. Nur ſo viel iſt richtig, daß Zophar das רצה mit einer Alluſion auf das רצץ wählt; auf das רצץ des Vaters folgt nach dem göttlichen Gericht das רצה der Söhne. Dieſe Alluſion anzunehmen werden wir ſpeciell veranlaßt durch V. 19. דלים die Geringen, diejenigen, denen er früher auf eine ungerechte Weiſe, ſeiner Macht ſich gegen ihre hülfloſe Ohnmacht bedienend, ihr Gut geraubt hatte: alſo ſeine Söhne werden von der Obrigkeit angehalten werden, nachdem ſeine Schandthaten an den Tag gekommen ſind, die von ihm Beraubten zu befriedigen. Wollte man Gewicht darauf legen,

daß das Piel von רצה sonst nicht vorkommt (es kommt aber doch das Hithpael vor 1 Sam. 29, 4), wohl aber von רצץ, so müßte man jedenfalls mit den alten Uebersetzern erklären: egeni conterent filios ejus. Das Object wäre dann an die Spitze gestellt wegen des Gegensatzes gegen den Vater. אוֹנוֹ entweder von אָוֶן Unrecht, hier: das mit Unrecht erworbene Gut, — das Wort geht vor Suffix. in אוֹן über —: oder von אוֹן Kraft, Vermögen; für die letztere Erklärung scheint V. 18 zu sprechen, wo dem אונו das יגיע Erwerb entspricht. Aber näher betrachtet, spricht er für die erstere. Denn יגיע ist dort der saure Erwerb des Armen, den er ihm entrissen.

V. 11. Das Verbum עלם vereinigt im Hebräischen einen im Arabischen durch die Aussprache geschiedenen doppelten Stamm. עלם verborgen sein, davon abgeleitet עלום Geheimes, in näherer Bestimmung durch den Zusammenhang: verborgene Sünde, so Ps. 90, 8. Dann עלם erwachsen sein, davon abgeleitet עלומים Jugend, so in unserm Buche selbst 33, 25 und außerdem einige Male. Folgt man der ersteren Erklärung, so ist der Sinn der: seine Gebeine sind voll von seiner verborgenen Sünde, sie dringt ihm mit ihren Strafen in Mark und Bein, reibt ihn ganz auf, und sie, die Sünde — das Femin., weil Verborgenes s. v. a. geheime Sünde — ruht mit ihm auf dem Staube, er fährt mit ihr ins Grab. Stillschweigender Gegensatz gegen C. 17, 16, wo Hiob sagt, seine Hoffnungen würden mit ihm ins Grab fahren: nicht die Hoffnungen, sondern die Sünde. Nach der andern Erklärung: entweder seine Gebeine sind voll seiner Jugend = voll von dem, was er in seiner Jugend begangen, seinen Jugendsünden, und mit ihm ruhen diese, die Jugendsünden auf dem Staube — wogegen aber spricht, daß die Jugendsünden immer als die leichteren und verzeihlicheren erscheinen; oder: seine Gebeine sind voll von seiner Jugend = noch voll jugendlicher Kraft; aber diese jugendliche Kraft wird mit ihm auf dem Staube ruhen. Für diese letztere Erklärung spricht, daß das Wort in der Bedeutung Jugend in dem Buche selbst wiederkehrt; für die erstere das Stärkere des Sinnes und die Anspielung auf Hiobs Rede, dann auch die Beziehung auf Hiobs Sache, dessen Sünden eben, nach der Meinung seiner Freunde verborgene waren. Entscheidend aber ist

der Umstand, daß die Texteslesart der Singular עלומו ist, der von der Jugend nie vorkommt. Die Randlesart ist eine bloße Conjectur. Endlich spricht für die Erklärung: seine geheime Sünde die unverkennbare Beziehung auf den Ausspruch Moses in Ps. 90. Wenn man dagegen geltend gemacht hat, עלום, Verborgenes, könne erst im Zusammenhange die Bedeutung: verborgene Sünde erhalten, so übersieht man, daß eben von der Sünde im Vorhergehenden und Folgenden die Rede ist.

V. 12. Wenn süß thut in seinem Munde das Böse, wenn er es verbirgt unter seiner Zunge. V. 13. Wenn er sein schonet und es nicht läßt und es festhält inmitten seines Gaumens. V. 14. So verwandelt sich seine Speise in seinen Eingeweiden, Otterngalle ist in seinem Inneren. V. 15. Vermögen verschlang er und speit es aus, aus seinem Leibe treibt es Gott.

V. 12. Das Böse eine für den Gaumen süße und liebliche Speise, die aber, nachdem sie genossen ist, sich als giftig erweist. Die Sünde, mit Lust und unter anfänglich glücklichem Erfolge begangen, wird zuletzt mit Schmerz gebüßt. Es findet eine decurtata comp. statt; das Böse wird mit der Speise nicht verglichen, sondern unter ihrem Bilde dargestellt. מתק süß sein, Hiph. süß thun, sich süß zeigen. „Wenn er es verbirgt unter seine Zunge," um den angenehmen Geschmack länger zu behalten.

V. 13. Im Anfange ist אם zu ergänzen — „wenn er desselben schont," es so lange als möglich im Munde behält, ohne es hinunterzuschlucken — „und es nicht fahren läßt," es nicht in den Schlund hinabgleiten lassen will — „und es zurück hält in der Mitte seines Gaumens," hat er es endlich aus dem Munde weggelassen, so hält er es, um den Genuß länger zu haben, noch im Gaumen zurück. Sachlich entspricht das Hegen und Pflegen der Sünde, weil sie Genuß bringt und glücklich zu machen scheint.

V. 14. Der Nachsatz: „so wird seine Speise in seinen Eingeweiden verändert," d. h. sie, die er als eine süße verschlungen hatte, verwandelt sich, wenn sie in seine Eingeweide hinabkommt, in eine bittere und giftige, entfaltet in ihren Folgen einen ganz andern Character, als den sie früher zur Schau getragen. „Schlangengalle ist in seinem Innern," oder in seinem Leibe.

Nach der Meinung der Alten war das Gift der Schlange theils in den Zähnen, theils in der Galle; vgl. Plinius hist. nat. XI, 37. d. h. die anfangs süße Speise wird in seinem Leibe so bitter und giftig, als ob er Schlangengalle verschlungen hätte.

V. 15. Das Bild von unverdaulicher Speise, die mit Lust genossen, mit Schmerzen wieder von sich gegeben wird. Die Sünde führt schreckliche Cruditäten mit sich. Zu vgl. das Lat. devoratam pecuniam evomere. — Die dritte Heptade

V. 16—22.

Der Anfang der Vierzahl wird bezeichnet durch das Eingehen in die Schilderung der Thaten der Bösen, wodurch solche Erfolge herbeigeführt wurden, und die Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Diese Hinweisung auf das frevelhafte Thun sollte Hiob sich ad notam und das Seinige herausnehmen. — V. 16. Otterngift sauget er, ihn tödtet der Viper Zunge. V. 17. Nicht schaue er Bäche, Stromflüsse von Milch und Rahm. V. 18. Er gibt heraus die Arbeit und darf nicht verschlingen, so viel er nur erstatten kann und darf nicht frohlocken.

V. 16. ראש steht in 5 Mos. 32, 33 von etwas sehr Bitterem und Giftigem. Der Begriff des Giftigen schließt sich im A. T. an den des Bitteren an. Wahrscheinlich eigentlich: das Haupt, der Bitterkeiten, etwas Gallenbitteres. Vgl. zu Ps. 69, 22. „Es tödtet ihn der Viper Zunge;" obwohl mit den Zähnen beißend, scheint die Viper mit der Zunge zu beißen, denn sie beißt mit ausgestreckter Zunge. Qualen treffen ihn so fürchterlich, als ob er Schlangengift genossen hätte. Man darf nicht mit Justi an quälende Gewissensbisse denken. In der ganzen Rede Zophars, wie überhaupt in den Reden der Freunde, ist überall von der realen Vergeltung die Rede.

V. 17. „Er sehe nicht": der Optat. schließt die bloße Aussage, das: er wird nicht sehen, mit ein, fügt aber hinzu, daß dieser Erfolg den Wünschen des Redenden angemessen ist. Die optative Bezeichnung desjenigen, was in der göttlichen Weltregierung nach ewigen Gesetzen geordnet ist, kehrt in der Rede Zophars mehrfach wieder und ist der ganzen Stellung, welche er einnimmt, als ein

ſolcher, der die Sache Gottes führen will und von einem inneren Abſcheu gegen diejenigen erfüllt iſt, die ſich wider ihn empören, ſehr angemeſſen. ראה mit ב ſehen, indem man dabei mit dem Affect der Freude an der Sache verweilt. Bäche, reichen Ueberfluß, ſolche und ähnliche, wie ſie ſpecialiſirend im zweiten Gliede genannt werden. Flüſſe, Bäche und Quellen ſind in der Schrift Bild des Wohlſtandes, Gedeihens und Glückes, vgl. 4 Moſ. 24, 6. 7; Pſ. 107, 33—35; Apoc. 8, 10. נהר Fluß, נחל Bach, alſo Strombäche, Bäche, welche den Strömen gleichen. Angeſpielt wird auf diejenigen Stellen des Pentateuch, wo den Israeliten, im Falle des treuen Gehorſams, Canaan als ein Land zum beſtändigen Beſitz verheißen wird, worin Milch und Honig fließe, 2 Moſ. 3, 8; 13, 5; 5 Moſ. 31, 20. Der Gottloſe ſchließt ſich von der Theilnahme an dieſen reichen und überreichen Segnungen aus, die der Herr nur den Seinen beſtimmt hat, nicht den Seelen, welche ausgerottet ſind aus ihrem Volke. Nur aus dieſer Beziehung erklärt ſich die Erwähnung der Bäche und Ströme, welche hinweiſt auf eine für eine Gemeinſchaft, aus welcher ſich der Gottloſe ausſchließt, vorhandene reiche Fülle von Segnungen.

V. 18. יגע die Arbeit, hier: das mühſam Erworbene, und nach dem Zuſammenhange: der ungerechte Erwerb, vgl. V. 10, der Schweiß der Armen, den er ſich angeeignet hat. „Und verſchlingt ihn nicht;" es wird ihm gleichſam aus den Zähnen geriſſen. Bei dem zweiten Gliede iſt das: er erſtattet, hinzuzudenken: er gibt heraus nach der Kraft oder dem Vermögen ſeiner Vergeltung. Michaelis: quantum ista rapti alieni laboris compensatio poscit, richtiger: ſo viel er vergelten kann — d. h. ſo viel er beſitzt. Alle ſeine Kraft, all ſein Vermögen muß er an die Vergeltung wenden, ſo daß er nackt und bloß übrig bleibt. תמורה kommt in der Bedeutung: der Austauſch, Tauſchpreis in C. 28, 17 vor. Hier wird dadurch das Aequivalent bezeichnet für den unrechtmäßigen Gewinn. „Und er frohlockt nicht," kann ſich ſeines Raubes nicht freuen, ſondern muß trauern, daß er ihm wieder entriſſen worden. Stillſchweigender Gegenſatz gegen das, was er bisher that und beſtändig zu thun dachte. Der Jubel wird ihm verſalzen.

Während Zophar bis jetzt nur das Schicksal der Gottlosen dargelegt hat, geht er nun ausführlicher über auf die Ursachen desselben, stellt Schuld und Strafe neben einander und sucht das göttliche jus talionis zur Anschauung zu bringen. Bei allem, was er von dem Thun des Bösen sagt, ist ein an Hiob gerichtetes: hast du's etwa auch so gemacht, hinzuzudenken. — V. 19. Denn er zertrümmerte, verließ Geringe, raubte ein Haus und nicht wird er's bauen. V. 20. Denn er kannte keine Ruhe in seinem Leibe, nichts von seinen Herrlichkeiten bringt er davon. V. 21. Nichts blieb übrig seiner Gier, darum bestehet nicht sein Gut. V. 22. Wenn er volle Gnüge hat, wird ihm enge werden, alle Hände der Leidenden kommen über ihn.

V. 19. רצץ עזב attrivit, deseruit; nachdem er sie zu Grunde gerichtet hat, hat er sie ohne Erbarmen im Elend sitzen lassen, er verließ zertrümmert. „Aber er wird es nicht bauen": der Gottlose will das Haus, welches er den Armen geraubt hat, für sich prächtig ausbauen lassen. Aber ehe dieß geschieht, wird es ihm wieder genommen werden. Eine andere Auslegung: welches er nicht erbaut, ist gegen das Fut., wozu noch kommt, daß das grundangebende כי im folgenden Verse eine Rückkehr zur Strafe verlangt, und daß das Moment der Strafe auch im folgenden Verse nicht fehlt. Dann die Parallelstelle Amos 5, 11, wo es in der Drohung an die räuberischen Großen heißt: Häuser von Quadersteinen bauet ihr und nicht werdet ihr wohnen darin.

V. 20. Der Leib genannt wegen der Darstellung der Habsucht unter dem Bilde der Gefräßigkeit; sein Leib schrie stets nach neuer Speise. שַׁלְוֹ als Neutrum: ruhiges, gleichsam er kannte keinen ruhigen Bestandtheil. Alles in dem Leibe war in Unruhe. „Unter seinem Begehrten macht er nicht entfliehen" — חמוד eigentlich Partic. Pa.: das Begehrte, alles, woran einer seine Freude und Wohlgefallen hat, vgl. Ps. 39, 12; Jes. 44, 9. — Dieß kann auf doppelte Weise erklärt werden, entweder: nichts von allem, was seine Begierde auf sich zieht, läßt er entfliehen, also fortgesetzte Bezeichnung der unersättlichen Habgier; oder als Strafdrohung: nichts von seinem Begehrten, von seinen kostbaren Gütern, rettet er. Diese letztere Erklärung wird begünstigt durch das Fut. und durch die Ver-

gleichung des vorhergehenden und des folgenden Verſes, wo ebenfalls im zweiten Gliede die Vergeltung ausgeſprochen wird, die ihn für ſeine Habſucht trifft. בחמודו iſt ſtärker wie das bloße חמודו: unter oder von ſeinem Begehrten, nichts von demſelben. Den Commentar gibt der Prolog, wo das: ich allein bin entronnen, ſtereotyp iſt.

V. 21. „Nichts blieb übrig ſeinem Eſſen," אכלו der Infin. mit dem Suff., gierig verſchlang er alles, was er nur an ſich reißen konnte. „Deßhalb", wegen dieſer unerſättlichen Gier, „wird nicht beſtehen ſein Gutes," wird ſein Reichthum keinen Beſtand haben. Das Verbum חיל eigentlich kräftig ſein, ſo Pſ. 10, 5; davon abgeleitet חיל: die Kraft; dann hier beſtehen.

V. 22. במלאות Infinit. conſtr. von מלא voll ſein. Das Ket. mit ו als mater lect., das Kri ohne ו. ספק Genüge, Ueberfluß. יצר Fut. von צרר=יצר, enge ſein, alſo: „in der Fülle ſeines Ueberfluſſes wird's ihm enge werden," wenn er ſich im reichſten Glücke befindet und ſich ganz ſicher wähnt, wird ihn plötzlich die Strafe ereilen. Die Enge bezeichnet die Noth und die Angſt, nicht die des böſen Gewiſſens, ſondern die durch das einbrechende Unglück hervorgerufene. „Alle Hände der Elenden werden über ihn kommen," d. h. die Elenden, beſonders die von ihm beraubten, vgl. V. 10. 19, werden alle ihn angreifen, das Ihrige zurückfordern und ſich ſeiner Güter bemächtigen. Parallel iſt Hab. 2, 6—8, wo die Rache geſchildert wird, die in den Völkerverhältniſſen die Elenden an ihren Unterdrückern nehmen. — Die vierte Heptade

V. 23—29.

V. 23. Er erhalte davon er fülle ſeinen Leib, Gott ſende wider ihn die Gluth ſeines Zornes, und laſſe regnen auf ihn ſeine Speiſe. V. 24. Fliehen wird er vor der Eiſenrüſtung, durchbohren wird ihn eherner Bogen. V. 25. Gezogen wird das Schwert und fährt aus ſeinem Leibe, und Blitz geht aus ſeiner Galle, Schrecken über ihm. V. 26. Alle Finſterniß iſt aufgeſpart ihm zum Schatze, ihn verzehret Feuer, nicht angeblaſen, zertrümmert wird, wer übrig in ſeinem Zelte. V. 27. Es offenbaren die Himmel ſeine Miſſethat, und die Erde erhebt ſich gegen ihn.

V. 28. Weggeführt wird der Ertrag seines Hauses, alles zerfließt am Tage seines Zornes. V. 29. Das ist das Loos des bösen Menschen von der Gottheit, und das Erbe ihm zugesprochen von Gott.

V. 23. Seine Gier war so groß, daß nie sein Hunger gestillt, nie sein Leib gefüllt werden konnte; aber jetzt wird Gott ihn füllen, in ähnlicher Weise wie die Parther den des Crassus, mit seiner Zornesgluth. Daß der ganze Vers optativisch zu fassen ist, zeigt das doppelte abgekürzte Fut. zu Anfang und zu Ende. Es sei, es werde ihm zu Theil, zu füllen seinen Leib, womit sein Leib gefüllt werde, also: er erhalte Stoff, womit er seinen Leib füllen kann. „Gott möge gegen ihn senden die Gluth seines Zornes:" dieser Stoff wird die Zornesgluth sein, die Gott über ihn herabsenden wird. „Und Gott möge regnen lassen" über sie, die Gottlosen, „ihre Speise". Das המטיר mit ב eigentlich: regnen mit etwas, etwas herabregnen lassen, das ב Bezeichnung des Mittels, wodurch etwas zu Stande kommt. Er wird über sie herabregnen lassen das Feuer seines Zornes, und dieß wird ihnen zu einer Speise dienen, weit verschieden von der, die sie früher zu verschlingen pflegten, dem Fleische und Blute der Unglücklichen. Für den Sinn zu vergleichen Ps. 11, 6: „Gott wird herabregnen lassen über die Bösen Schwefel, Feuer und Stricke, Zorneswind ist der Antheil ihres Bechers," in welcher Stelle ebenso wie in der unsrigen eine Beziehung auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha zu Grunde liegt; und Coran Sure 2, 169: „Diejenigen, welche die Offenbarungen Gottes verfälschen, werden keine andere Speise zu essen bekommen in ihren Leib, als Feuer." Das Pluralsuffix in עלימו bezieht sich auf den Gottlosen als Collectiv. לחום ist eigentlich Partic. Pa. von לחם essen und steht auch in Zeph. 1, 17 in der Bedeutung: das Gegessene, die Speise, die sie in den Eingeweiden haben.

V. 24. Der eine Feind, Gott, kommt in einer Menge von Feinden zur Erscheinung, die den Bösen mit den verschiedensten Waffen verfolgen, so daß er unvermeidlichem Untergange Preis gegeben ist. „Fliehen wird er vor der Eisenrüstung;" gewaffnete Krieger werden ihn verfolgen, ihn bald erreichen und durchbohren.

„Durchbohren wird ihn ein eherner Bogen;“ oder wenn er ihnen entgeht, so streckt ihn ein Pfeilschuß zu Boden. קשת Femin.

V. 25. שלף vom Ausziehen des Schwertes aus der Scheide gebraucht, vgl. 4 Mos. 22, 23; Jos. 5, 13. Man kann entweder erklären: er, Gott, zieht, oder man zieht, das Schwert wird gezogen. Nach dem vorigen Verse ist die letztere Erklärung vorzuziehen. „Und es,“ das Schwert, „geht aus seinem Körper,“ durchbohrt seinen ganzen Körper, so daß es an der andern Seite wieder herauskommt. „Der Blitz,“ das blitzende Schwert, wie 5 Mos. 32, 41; Ez. 21, 15. מררה die Galle, vgl. 16, 13. Es wird also in diesem Gliede dasselbe gesagt, was im vorigen. Das blitzende Schwert geht aus seiner Galle.

V. 26. „Alle Finsterniß,“ was es nur immer von Finsterniß, von Unglück gibt. טמן, verbergen, wird besonders von dem sorgfältigen Aufbewahren der Schätze gebraucht, also aufsparen. צפוניו das Verborgene, dann: die Schätze. „Alle Finsterniß ist aufgespart zu seinen Schätzen,“ oder um ihm zum Schatze zu dienen, d. h. die Reichthümer, die er zusammengerafft hatte, wird Gott ihm entreißen, aber einen andern Schatz dafür anlegen, oder vielmehr ausfolgen lassen; denn angelegt ist er schon längst, einen Schatz von Unglück und Elend. Diesen Schatz wird Gott ihm aufbewahren und ihn vermehren, bis er ihm denselben am Tage seines Untergangs einhändigt. Deutlich ist der Parallelismus zwischen dem Schatze, den der Gottlose sich, und den Gott ihm angelegt hat, um so bezeichnender, da der erste aus ungerecht geraubtem Gute besteht. Jedes Mal, wenn er etwas beilegt, legt auch Gott etwas bei, bis endlich der Austausch erfolgt, Schatz gegen Schatz ausgetauscht wird. אש wird erst mit dem Femin., dann mit dem Mascul. verbunden. Als Mascul. kommt es auch vor Ps. 104, 4. Man kann aber auch erklären: da nicht angeblasen ward. תֻּאָכְלֵהוּ ist dichterische Form des Fut. in Kal für תֵּאָכֵל, vgl. 1, 16. „Feuer, das nicht angeblasen wird,“ heftiges Feuer, was ohne daß man es anbläst, hell emporlodert, vgl. 5 Mos. 32, 22. יֵרַע ist Fut. in Niphal von רעע frangere, nach andern Fut. in Kal von רעע in der Bedeutung: böse, übel sein, übel behandelt werden. Also: es wird zu Grunde gerichtet werden.

„Der übrig Gebliebene in seinem Zelt," d. h. wer noch etwa von seiner Familie dem Untergange entronnen ist. Sein ganzer Samen wird ausgerottet werden.

V. 27. „Der Himmel offenbaret seine Missethat," indem die vom Himmel über ihn herabkommenden Plagen, Hagel, Blitz u. s. w. Zeugniß ablegen von derselben, wie denn ja Hiobs Heerden vom Blitze verzehrt worden waren, vgl.: das Feuer Gottes fiel vom Himmel, 1, 16. „Und die Erde erhebt sich gegen ihn," als Zeuge und Rächer nämlich; sie zeugt gegen ihn durch über ihn gesandte Stürme — die das Haus, da Hiobs Kinder aßen und tranken, umgestoßen hatten — Feinde — die Hiobs Heerden geraubt und seine Knechte erschlagen —, Wasserfluthen, wilde Thiere u. s. w. So wie früher die Freunde Hiob versprochen hatten, daß, wenn er sich bessern wollte, in Folge der ihm zu Theil gewordenen Begnadigung die ganze Natur mit ihm einen Bund schließen werde, vgl. 5, 22 ff., so sagt hier Zophar, daß gegen die Bösewichter, zu denen er auch Hiob zählt, die ganze Natur sich erhebe.

V. 28. יגל Fut. apoc. von גלה, was keine andere Bedeutung hat als die: weggeführt werden, also exsulet oder migret, oder auch, wenn man annehmen will, daß das abgekürzte Fut. dichterisch für das gewöhnliche steht, vgl. aber zu V. 17. 23, migrat. Der Reichthum personificirt und als ein solcher dargestellt, der in die Gefangenschaft wandert. „Zerflossenes am Tage seines Zornes," nur Zerflossenes wird sein am Tage, da der göttliche Zorn ihn trifft; richtig Coccejus: velut aquae effusae omnia ejus bona diffluent. נגרות Part. Niph. von נגר ausgießen, in Niph. diffluere.

V. 29. „Das Loos von Gott," d. i. das Loos, das er von Gott zugetheilt erhält. — Im zweiten Gliede erklären Mehrere: „das Erbtheil seiner Sache," allein אמר heißt immer Wort. Mehrere nun erklären das sors dicti ejus durch sors addicta ei. Andere: das Loos, das seine Rede, oder das ihn für seine gottlose Rede von Gott trifft, mit Anspielung auf die verwegenen Reden Hiobs. Die erste Erklärung ist vorzuziehen, da es sich hier zunächst von dem Loos für die Thaten handelt.

C. 21.

Dieß Capitel enthält die Schlußrede des zweiten Kreises der Reden. Hiob stellt der Behauptung der Freunde, daß Schuld und Strafe in dem innigsten Zusammenhange stehen, sein schuldloses Leiden und das Glück der Gottlosen entgegen. Doch beschränkt er nachher seine Behauptung dahin, daß dieß nicht von allen Bösen gelte, daß Gott allerdings häufig die verdiente Strafe über sie verhänge. Doch da in manchen Fällen gerechte Vergeltung sich nicht wahrnehmen lasse, so könne man durchaus nicht vom Glück auf die Unschuld, vom Unglück auf die Schuld schließen. Er dringt darauf, daß man, statt zu Gunsten einer vorgefaßten Theorie die eine Hälfte der unläugbar vorliegenden Thatsachen abzuläugnen, das Problem lieber als ein ungelöstes stehen lasse, und erklärt das Gegentheil für sträfliche Anmaßung.

V. 2—15.

Hiob sucht den von den Freunden geltend gemachten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit dadurch zu widerlegen, daß er auf der einen Seite auf sein unschuldiges Leiden, auf der andern auf das Glück der Gottlosen hinweist. Der Abschnitt besteht aus vierzehn Versen, zweimal sieben. Die Hauptmasse wird durch eine Dekade gebildet, getheilt durch die fünf. Dann Einleitung und ebenso Schluß, jedes von zwei Versen.

Zuerst einige einleitende Worte in V. 2 und 3. — V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Höret doch, höret meine Rede, und es sei mir das eure Tröstung. V. 3. Ertraget mich, und ich will reden, und nach meinem Reden magst du höhnen.

V. 2. „Höret, höret," s. v. a.: thut nur das eine, daß ihr höret. Der hinzugesetzte Infinit. weist darauf hin, daß es hier hören und nur hören gilt, im Gegensatze gegen das unnütze Reden. „Dieß," — nämlich daß ihr nur Gehör gebet — „soll sein eure Tröstungen," soll mir ebenso viel gelten, als alle eure Tröstungen. Diese will ich euch gern erlassen, wenn ihr mir nur Gehör geben

wollt. In diesen Worten und ebenso in dem: „nach meinem Reden magst du höhnen," V. 3, findet sich ein Ansatz zu sarkastischer Bitterkeit, während die Rede sonst ruhig und gehalten ist. Die Freunde hatten es aber auch danach gemacht.

V. 3. שְׂאוּנִי Imper. von נשׂא ertragen, höret mir geduldig zu, Vulg.: sustinete me. Die Freunde zeigten durch ihre Geberden, daß es ihnen schwer wurde, Hiob reden zu lassen. Sie waren in ihrer Ungeduld immer im Begriff, ihm in die Rede zu fallen. — Im zweiten Gliede wendet sich Hiob, der bisher die Freunde zusammen angeredet hatte, an Zophar allein, möglich aber auch, daß die Mehrheit der Freunde in die eine ideale Person des Freundes zusammengefaßt wird, wie in C. 16, 21. Richtig ergänzt Michaelis: sin jure possis, vel si nequeas a sannis tibi temperare, und Schmidt: sic proferam omnia recte, ut nihil inventuri sitis, quod merito rideatis.

V. 4. Bin ich denn über einen Menschen bekümmert, oder warum sollte mein Geist nicht ungeduldig sein? V. 5. Wendet euch zu mir und erstaunet und leget die Hand auf den Mund. V. 6. Und wenn ich daran denke, so erschrecke ich, und es ergreift Schauder mein Fleisch. V. 7. Warum leben die Bösen, werden alt und sind stark an Kraft? V. 8. Ihr Same ist fest vor ihnen mit ihnen, und ihre Sprößlinge vor ihren Augen. — V. 9. Ihre Häuser haben Frieden vor dem Schrecken, und nicht ist Gottes Ruthe über ihnen. V. 10. Sein Stier befruchtet sonder Ausfall, seine Kuh kalbet und verkalbet nicht. V. 11. Sie entsenden wie Schafe ihre Buben, und ihre Kinder hüpfen. V. 12. Sie singen bei Pauke und Cither und freuen sich beim Klange der Schalmei. V. 13. Sie verbringen im Glück ihre Tage und fahren in einem Augenblick zum Scheol.

V. 4. Nach den einleitenden Worten in V. 2. 3 wendet sich Hiob hier zur Sache selbst. Er rechtfertigt zuerst seine Ungeduld und Leidenschaft dadurch, daß er gerechte Ursache zur Klage nicht über einen Menschen, sondern über Gott habe, der seiner Idee nach von jeder Ungerechtigkeit frei sein sollte, und von dem Ungerechtigkeit zu erfahren tief schmerzen müsse. Das bitterste Unrecht ist das von Gott angethane. „Ist, was mich betrifft,

über einen Menſchen oder in Betreff eines Menſchen mein Kummer?" habe ich (im Gegenſatze gegen andere, minder ſchwer geprüfte) mich etwa über einen Menſchen zu beklagen? שיח eigentlich Sinnen, bedeutet in unſerem Buche nur Kummer, 7, 13; 9, 27; 10, 1; 23, 2, vgl. 2 Sam. 1, 16. — Das zweite Glied: „oder warum (LXX: ἢ διὰ τί) ſoll nicht kurz ſein mein Geiſt," d. h. warum ſoll ich nicht ungeduldig werden. ואם ſteht ebenſo wie das bloße אם nicht ſelten vor einer zweiten Frage, welche mit der erſten mit ה zuſammenhängt und ſie fortſetzt. Die beiden Glieder ſtehen in ſynonymer Parallele. Denn auch in dem erſten iſt der Sinn der: wie ſollte ich nicht ungeduldig ſein, da ich u. ſ. w. Indem Hiob ſeine Ungeduld durch die Bemerkung rechtfertigt, daß er von Gott zu leiden habe, gewinnt er einen leichten Uebergang zur Widerlegung der Behauptung der Freunde, daß jeder durch ſeine eigene Schuld leide.

V. 5. „Wendet euch zu mir," um euch durch die That, durch den Augenſchein, durch mein unſchuldiges Leiden von der Richtigkeit eurer Anſicht zu überzeugen. Wenn die Freunde, meint er, ihn in ſeinem unſäglichen Leiden und in ſeiner Unſchuld nur einmal recht ſcharf anſehen, ſo müſſen ſie ſich ihrer Theorie ſchämen. Die Imperative ſtärker als die bloßen Futura, ihr werdet verſtummen. Hiob iſt ſich ſo der Kraft ſeiner Gründe bewußt, oder er hat ein ſolches Vertrauen zu der überwältigenden Macht der Thatſachen, daß er ſeinen Freunden geradezu das Stillſchweigen gebieten kann, wozu ſie durch dieſelben genöthigt werden müſſen, wenn ſie nicht abſichtlich und hartnäckig ihr Auge verſchließen. הָשֵׁמּוּ Imper. in Hiph. von שמם, für הִשֵּׁמּוּ, das Zere in Patach verwandelt wegen der Pauſa, eigentlich: machet beſtürzt, das Angeſicht nämlich, werdet beſtürzt. Das Hiph. von שמם auch ſonſt in der Bedeutung: ſich entſetzen, Jer. 49, 20; Ez. 3, 15. Das Legen der Hand auf den Mund, Geſtus desjenigen, der verwundert und beſchämt ſchweigt, vgl. 40, 4; Mich. 7, 16; Prov. 30, 32.

V. 6. „Wenn ich daran gedenke," dieß iſt ſowohl auf das im vorigen Verſe erwähnte unſchuldige Leiden Hiobs, als auf die im folgenden Verſe aufzuwerfende Frage über das Glück der

Gottlosen zu beziehen, die, wie es scheint, mit der unmittelbar vorliegenden Thatsache im innigen Zusammenhange steht. Leidet der gerechte Hiob unschuldig, warum sollte dann der Böse nicht glücklich sein? Michaelis: sortem piorum et impiorum in hoc mundo et imperscrutabilia judicia Dei. ונבהלתי: so werde ich erschreckt. In dem zweiten Hemistich ist בשרי Nomin. und Subj.: mein Fleisch ergreift Schrecken, vgl. 18, 20. Hiob möchte selbst gern, daß es anders wäre, daß er die Wege Gottes rechtfertigen könnte; aber die Thatsachen reden zu laut, und der Eindruck, den sie auf ihn hervorbringen, ist ein furchtbarer.

V. 7. „Warum leben die Bösen?" Das Leben schließt hier den Begriff des Glückes in sich, ein unglückliches Leben ist dem Tode gleich zu achten. Die beiden Momente, die in dem leben enthalten sind, treten in dem zweiten Gliede gesondert hervor. עתק ursprünglich: fortrücken, 14, 18, dann: an Jahren fortschreiten, alt werden. חיל an Kraft, Accusativ.

V. 8. Sie erfreuen sich einer blühenden Nachkommenschaft. נכון befestigt, im Gegensatze gegen das Vergehen und Dahinschwinden. Wir haben hier eine Ironie auf Ps. 102, 29: die Söhne deiner Knechte werden wohnen und ihr Same vor dir befestigt sein. Was dort von den Frommen gesagt wird, das zeigt sich bei den Gottlosen. „Vor ihrem Angesichte," indem sie das Gedeihen derselben schauen und sich dessen freuen. „Mit ihnen," so daß sie bei einander bleiben, während der schuldlose Hiob durch den Untergang seiner Kinder von ihnen getrennt war. „Vor ihren Augen" zu ergänzen aus dem vorigen Hemistich: sie sind fest. — In der Schilderung des Glücks der Gottlosen hier und im Folgenden, wie ihre Kinder fröhlich aufblühen, ihre Häuser sicher sind, ihre Heerden gedeihen, scheint Hiob sich auf das Gegentheil von allem dem zu beziehen, was er erfahren. Seine persönliche Erfahrung ist überhaupt dasjenige, wovon die ganze Schilderung ausgeht. Das Glück der Gottlosen ist ihm mehr Schluß und Folgerung aus seinem, des Unschuldigen Leiden, als daß er davon unabhängig zu seiner Erkenntniß gelangt wäre, daher er auch später die Behauptung von dem, mehr als vorübergehenden, vergänglichen Glück der Gottlosen anfangs mildert und nachher ganz

zurücknimmt, ſich darauf beſchränkend, nur ſeine Unſchuld zu behaupten. Dieß zeigt, daß ihm das Glück der Gottloſen nur als Correlat zu ſeinem Leiden in Betracht kommt, als bloße Conſequenz, die er fahren läßt, ſobald er zur Erkenntniß kommt, daß man im Streite wider Gott wenigſtens nur das durchaus Unläugbare, unmittelbar ſich Aufdringende geltend machen darf. In Bezug auf das Loos der Gottloſen beſtändiges Schwanken; nur daß er unſchuldig leide, iſt das Feſte. Anfangs die Conſequenz von ſeinem vermeintlich dauernden Leiden auf das dauernde Glück der Gottloſen zu ziehen, iſt Hiob nur dadurch verleitet worden, daß die Freunde immer davon ausgingen, ſeine Schuld ſei mit dem Unglück der Gottloſen unzertrennbar verbunden.

V. 9. „Ihre Häuſer ſind Frieden vor dem Schrecken" für: der Schrecken läßt ihre Häuſer in Frieden, ſie ſind von ſchrecklichem Unglück frei. Nicht: von Furcht ab, ohne Furcht (Ew. 551), ſondern: von Seiten des Schreckens, der Schrecken als die bedrohende Macht, vgl. Prov. 1, 33. שבט die Zuchtruthe; Gegenſatz gegen 15, 21. Die Zuchtruthe Gottes trifft ſie nicht, wie ſie den unſchuldigen Hiob trifft, und wie ſie ſie treffen ſollte. Mit dieſem Verſe beginnt die zweite Hälfte der Dekade. Sie beginnt von den Häuſern der Böſen, wendet ſich von dieſen zu den Heerden und kehrt dann durch das Medium der Kinder wieder zu den Perſonen der Böſen zurück, von denen die ganze Schilderung ausgegangen war.

V. 10. „Sein Stier befruchtet ohne Ausfall." עִבֵּר befruchten. Das גּעל verſchmähen, wegwerfen, in Hiph.: wegwerfen laſſen, den männlichen Samen, ohne daß er zur Befruchtung dient. Das erſte Hemiſtich vom Stiere, das zweite von der Kuh. פלט = מלט, entfliehen, entkommen, im Piel: entfliehen laſſen, für: glücklich gebähren. שכל Piel: mißgebähren.

V. 11. Wie die Schafe in großer Menge auf die Weide getrieben werden und dort fröhlich umherſpringen, ſo tummeln ſich ihre zahlreichen Kinder herum in friſcher Geſundheit. שלח Piel: dimittere, von dem Herausführen der Heerde auf die Weide. עוילוהם ihre Buben, vgl. zu 19, 18. „Und ihre Kinder hüpfen," vor Freude, wie junge Schafe.

V. 12. „Sie erheben," zu ergänzen: die Stimme. Dieselbe Ellipse Jes. 42, 11. Das ב in בתף ist dasjenige, welches bei „jeder Nebensache steht, welche die Handlung begleitet und ihr dient." Das ל die Präposition der Hörigkeit, steht bei dem Gegenstande, auf den die Freude in Beziehung steht, ob oder bei der Stimme.

V. 13. Nachdem sie glücklich gelebt haben, sterben sie schnell und leicht. בלה veralten, in Piel: alt machen, verschleißen, verbringen, weist auf das Ununterbrochene des Glücks hin. Das Kri hat dafür das weniger bezeichnende aber gewöhnlichere ירבו, sie bringen hin. „In einem Augenblick," nicht, wie häufig die Frommen nach einer langen schmerzvollen Krankheit. Es findet auch hier ein Gegensatz gegen Hiobs Schicksal statt, der ja den plötzlichen Uebergang zum Scheol als eine Gnade erfleht und sich über die lange Quälerei beklagt. יֵחָתוּ Fut. in Kal von נחת descendere, mit Dag. forte euphon. im ת.

In V. 14. 15 der Schluß. V. 14. Und sie sprachen zu Gott: weiche von uns, und an der Erkenntniß deiner Wege haben wir kein Gefallen. V. 15. Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollen, und welchen Vortheil haben wir, wenn wir ihn angehen?

V. 14. „Und doch sprachen sie zu Gott," wenn auch nicht alle mit dem Munde, doch durch Thaten. „Weiche ab von uns," weg mit dir, wir wollen mit dir nichts zu schaffen haben. חפץ mit dem Accusativ an etwas Gefallen haben. Die „Wege Gottes" sind die Wege, auf denen Gott will, daß die Menschen wandeln sollen.

V. 15. Das was verächtlich, was hat es mit ihm auf sich, was ist von ihm zu hoffen oder zu fürchten. Angespielt wird auf 2 Mos. 5, 2, wo Pharao, der Repräsentant aller Gottlosigkeit spricht: wer ist Jehova, daß ich hören sollte auf seine Stimme? פגע mit ב: Jemanden antreffen, angehen; Vulg.: si oraverimus illum.

V. 16—21.

Hiob hatte im Vorhergehenden im schroffen Gegensatze gegen die Freunde sich so ausgesprochen, als sei der Gottlose immer

glücklich. Dieſe Anſicht läßt ihn der Verfaſſer hier, von ſeiner Heftigkeit zurückkommend, mildern. Er geſteht zu, daß oft, ja gewöhnlich Vergeltung den Gottloſen treffe, ſo daß nur derjenige verſtändig handle, welcher der Rechtſchaffenheit ſich befleißige. Dieß Zugeſtändniß gehörte nothwendig zum Plane des Verfaſſers, ebenſo nothwendig, wie daß Hiob C. 19 ſich über ſeine tiefe Niedergeſchlagenheit erhebt und die gläubige Zuverſicht auf Gottes Gnade ausſpricht. Ehe das Problem in den Reden Gottes und Elihus gelöſt wurde, mußte es auf ſeinen wahren Beſtand zurückgeführt werden. Es mußte nur die wirklich ſtattfindende Schwierigkeit übrig bleiben. Indem alſo der Verfaſſer ſich den Hiob theilweiſe ſchon hier und noch weit vollſtändiger ſpäter von ſeiner Einſeitigkeit erholen läßt, erreicht er zugleich den Zweck, ihn über die in ihrer Einſeitigkeit verharrenden Freunde zu erheben und alſo das ſpätere Urtheil Gottes, daß ſie nicht ſo richtig geredet haben, vorzubereiten. Die temporäre Verirrung kommt nun ſelbſt, wenigſtens theilweiſe auf die Rechnung der Freunde, die ihn durch ihre ſtarre Schroffheit zu derſelben verleitet.

V. 16. Siehe nicht in ihrer Hand iſt ihr Glück, der Rath der Böſen iſt fern von mir. V. 17. Wie oft verlöſcht die Leuchte der Böſen, und es kommt über ſie ihr Unglück, Stricke theilt er aus in ſeinem Zorn. V. 18. Sie werden wie Stroh vor dem Winde, und wie Spreu, die der Sturm ſtiehlt. — V. 19. Gott ſpart auf ſeinen Söhnen ſein Unrecht, ihm ſelbſt vergilt er's, daß er's fühle. V. 20. Es ſehen ſeine Augen ſein Verderben und vom Gifte des Allmächtigen trinkt er. V. 21. Denn was für Gefallen hat er an ſeinem Hauſe nach ihm, und die Zahl ſeiner Monden wird halbiret.

V. 16. In ihrer, der Gottloſen Hand, in ihrer Gewalt. Sie vermögen es nicht zu behaupten. רחקה nicht etwa mit der Vulg.: longe sit. Nie im Hebräiſchen ſteht das Präterit. optativiſch. עצה heißt nie Geſinnung, immer Rath. Der Rath jemandes iſt hier der Rath, den er faßt, ſeine Plane und Anſchläge. Er iſt fern von mir, als ein ſolcher, der zum Verderben führt.

V. 17. Vgl. C. 18, 5, worauf ſich der Vers bezieht. Hiob geſteht zu, daß dasjenige, was Bildad dort als durchgängig ſtatt-

findend behauptet hatte, allerdings ſehr häufig vorkomme. כמה heißt nur wie oft, vgl. Pſ. 78, 40. „Ihr Unglück," das ihnen gebührende. „Gott theilt Stricke aus," nämlich unter die Gottloſen. Die Stricke ſind Bezeichnung der göttlichen Strafen. Das Bild hergenommen von einem Jäger, der Fangſtricke um den Hals der Thiere wirft, vgl. 18, 10, wo der Strick der Fangſtrick iſt, in den der Böſe von Gott verwickelt wird, Pſ. 11, 6, oder auch von Miſſethätern, die gefeſſelt werden. Stricke des Elendes finden ſich hier in C. 36, 8.

V. 18. „Wie Stroh vor dem Winde," wie Stroh, welches der Wind wegführt. Da man ſich zum Dreſchen des Dreſchſchlittens bediente, ſo wurde das Stroh ſehr kurz und dem Häckerling gleich. Das tertium compar. iſt die reißende Schnelligkeit, die unwiderſtehliche Gewalt des Fortgetriebenwerdens. Zu גְּנֵבָתוּ hier und in C. 27, 20 vergl. שׂוּפָתוּ 20, 9.

V. 19. Nicht nur trifft die Strafe für ſeinen Frevel ſeine Söhne; es ereilt ihn ſelbſt noch die göttliche Vergeltung. Genau ſo wie hier iſt in der Rede Zophars in C. 20, 10 zuerſt die Rede von der Vergeltung, welche die Söhne des Böſen, dann von der, welche ihn ſelbſt trifft. אוֹנוֹ von אָוֶן Unrecht, vgl. 20, 10. צפן verbergen, aufbewahren. „So daß er's erfährt," fühlt, zu ergänzen aus dem Verbo: die Vergeltung oder die Strafe. ידע in derſelben Bedeutung Ez. 25, 14. Dort heißt es: „ſie werden erfahren meine Rache," für: ſie werden meine Rache fühlen. Michaelis: ut justas nequitiae suae poenas se luere sentiat.

V. 20. „Seine Augen ſehen," er ſieht's mit eignen Augen. כיד wie aus dem entſprechenden arabiſchen Worte hervorgeht: Argliſt, die zum Verderben führt, dann das Verderben ſelbſt. „Und er trinkt vom Gift des Allmächtigen." Die Strafen, mit welchen Gott die Gottloſen belegt, werden unter dem Bilde eines Giftbechers, den er ihnen zu trinken gibt, geſchildert.

V. 21. „Was iſt ſein Gefallen an ſeinem Hauſe nach ihm", die Luſt an dem Wohlſtand ſeines Hauſes, deſſen er ſich auf kurze Zeit erfreut hat, hört bald auf; ſie wird durch ſeinen Tod, der nach dem zweiten Glied in der Blüthe ſeiner Jahre erfolgt, abgebrochen. Die Frage ſchließt die Negation in ſich: mit ſeinem

(frühen) Tode ist's aus mit der Lust. Denn: der Satz, daß der Gottlose vom Gifte des Allmächtigen trinkt, wird dadurch begründet, daß seine Lust an seinem Hause bald ein Ende nimmt. „Nach ihm," nach seinem Tode. — חצה=חצץ halbiren, theilen, vgl. 40, 30. Das Verbum bezieht sich auf den terminus consequens im statu constructo. Die Zahl seiner Monde wird halbirt, d. h. er wird nur halb so alt, als er geworden sein würde, wenn er fromm gelebt hätte, er stirbt in der Blüthe seiner Jahre, vgl. Ps. 102, 25, wo der Gerechte den Herrn bittet: „nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage," mir zutheilend, was dem Gottlosen zukommt. Von den letzteren heißt es in Ps. 55, 24: sie bringen ihre Lebenstage nicht zur Hälfte, יחצו. Von diesen beiden Stellen wird man die unsrige nicht losreißen dürfen.

Die gegebene Erklärung des ganzen Abschnitts, wonach derselbe eine Milderung der frühern Behauptungen Hiobs und ein Zugeständniß an die Freunde enthält, wird als die richtige erwiesen durch die Vergleichung des ganz gleichartigen Abschnitts C. 27, 7 bis 28, bei dem die höchst gezwungenen Erklärungen, wodurch de Wette, Ewald, Hirzel u. A. diesen Sinn zu beseitigen suchen, von selbst wegfallen. Ebenso auch schon durch die Vergleichung von 24, 19 f. Vergleiche die überhaupt lesenswerthe Abhandlung von Kern über den Inhalt und Geist des Buches Hiob, in Bengels Archiv VIII, 2. p. 362. Schon wenn wir die zuversichtliche Hoffnung ins Auge fassen, welche Hiob in C. 19 in Bezug auf seine eigne Wiederherstellung ausspricht, beruhend auf dem Bewußtsein von einem gerechten und barmherzigen Gott, muß es uns höchst unwahrscheinlich sein, daß er sich hier so ganz einseitig aussprechen sollte, wie dieß bei der gangbaren Erklärung angenommen wird. Diese hat also das Vorurtheil nicht für, sondern gegen sich, und man ist gar nicht berechtigt, sie durch gewaltsame Auslegungen durchzusetzen, die man bei jedem Vers des ganzen Abschnitts anwenden muß, wie noch zuletzt Hahn, Schlottmann und Delitzsch dieß gethan haben. Man gewinnt damit gar nichts, da Hiob später in seinen Zugeständnissen noch viel weiter geht und könnte die Irrigkeit des ganzen Ver-

fahrens leicht schon daraus erkennen, daß man sich über die Mittel, das rechte Verständniß zu beseitigen, so gar nicht einigen kann.

V. 22—26.

Hiob zeigt den Freunden, wie ungeachtet seines Zugeständnisses, doch immer er ihre Ansicht verwerfen und sie für derselben Anmaßung schuldig erklären müsse, die sie ihm vorwerfen. Daß immer der Gottlose unglücklich, der Fromme glücklich sei: dawider spreche die Erfahrung mit ihren Beispielen des Gegentheils. Ihre Vertheidigung Gottes könne daher nicht die richtige sein; sie sei vielmehr ein Angriff auf Gott. — Die Fünfzahl dieses Abschnittes schließt sich mit der Siebenzahl des innig mit ihm zusammenhängenden folgenden zur Zwölfzahl zusammen.

V. 22. Will man Gott Erkenntniß lehren, und er richtet die Hohen. V. 23. Dieser stirbt mitten in seiner Unsträflichkeit, ganz sicher und ruhig. V. 24. Seine Getränkten sind voll von Milch, und das Mark seiner Gebeine ist befeuchtet. V. 25. Und dieser stirbt mit bitterer Seele und hat kein Gutes gegessen. V. 26. Allzumal ruhen sie auf dem Staube, und Gewürm decket sie.

V. 22. Nachdem Hiob seine Behauptung näher begränzt, und zugegeben hatte, daß die göttliche vergeltende Gerechtigkeit sich oft manifestire, beschuldigt er die Freunde hochmüthiger Anmaßung, weil sie behaupteten, daß dieß immer geschehe. Da dieß, wie Hiob meint, nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht der Fall war, so verlangten ja die Freunde im Grunde, daß es anders geschehen sollte, als es wirklich war, und warfen sich hierdurch zu anmaßenden Richtern Gottes auf. Hiob dagegen verlangt, daß man in demüthiger Unterwerfung die unergründlichen Wege Gottes verehren solle. Also: mein Fall und andere dem ähnliche zeigen, daß Gott nicht immer nach der Regel der Gerechtigkeit die Loose der Menschen bestimmt. Ihr behauptet, daß dieß allerdings geschehe und geschehen müsse. So seid ihr also anmaßende Richter Gottes. Ich dagegen beuge mich unter seine unbegreiflichen Urtheile. Dieser Standpunkt war ja allerdings ein höherer, wie der der Freunde, er war ein vollkommen richtiger, so lange die

richtige Lösung des Problemes, welche die Erfahrung stehen ließ, wie sie war, und doch Gottes Gerechtigkeit rettete, noch nicht gegeben war. Durch diese vorläufige Ansicht wird zugleich die richtige Lösung vorbereitet. — Daß die Lösung der Freunde eine falsche und anmaßende sei, zeigt Hiob im Folgenden, indem er den grellen Widerspruch der Erfahrung gegen sie noch einmal aufdeckt. — ילמד ohne bestimmtes Subject. „Will man Gott Erkenntniß lehren," ihm vorschreiben, was er thun soll? für: wollt ihr Gott Weisheit lehren? Die Verba des Lehrens gewöhnlich mit dem Accusativ, zuweilen auch mit ל der Person. „Die Hohen," hier: die Hochmüthigen, wie die Niedrigen und Kleinen die Demüthigen. In dieser Bedeutung 2 Sam. 22, 28; Jes. 2, 12. „Er richtet die Hohen," bestraft diejenigen, welche ihm, so wie ihr, übermüthig Gesetze vorschreiben wollen. Ewald erklärt: will man Gott Weisheit lehren, da er doch die hocherhabenen himmlischen Geister richtet. Allein diese Auslegung wäre nur dann zulässig, wenn רמים stehende Bezeichnung der höhern Geister wäre; da es aber dieß nicht ist, da es vielmehr nie als solche vorkommt, so liegt es weit näher unter den רמים an solche zu denken, wie die Freunde waren, um so mehr, da der Gedanke, daß Gott die Hohen richte oder bestrafe, ein so sehr gewöhnlicher ist. Parallel ist z. B. Ps. 18, 28: „du erniedrigst die hohen Augen," Prov. 6, 17: „ein Gräuel vor Gott sind hohe Augen, eine Zunge, welche Lüge redet, und Hände, welche unschuldig Blut vergießen," besonders aber ist die Schilderung des Gerichtes Gottes über den Hochmuth in Jes. 2, 9 ff. zu vergleichen.

V. 23. זה hier steht dem זה in V. 25 entgegen, der eine und der andere, wie aus dem Zusammenhange deutlich erhellt, der Gottlose und der Fromme. Der erstere ist oft sein ganzes Leben hindurch glücklich, V. 23. 24, der letztere unglücklich, V. 25, und nun fahren beide in den Scheol hinab, wo sie in gleichem Zustande sich befinden, V. 26. בעצם תמו, eigentlich: in dem Gebeine seiner Unsträflichkeit — der feste Knochen als Bezeichnung des Substantiellen — in ipsa integritate sua. תם integritas, sonst immer im moralischen, hier nach der gewöhnlichen Annahme im physischen Sinne; also: im vollkommenen Glücke. Man kann aber bei der

gewöhnlichen Bedeutung stehen bleiben, wenn man nur unter der Unsträflichkeit die äußere Erscheinungsform derselben versteht, die auch dem glücklichen Gottlosen bleibt, da er als ein Unsträflicher behandelt wird. שלאנן, ohne Zweifel dasselbe wie שאנן, also: ruhig, sicher, glücklich. Das ל eingeschaltet, um die Form tönender zu machen und somit die Intensität des Begriffes zu bezeichnen. שליו ruhig, gewöhnlich defectiv geschrieben. Die Zusetzung des י hier geht aus demselben Grunde hervor, aus dem die Zusetzung des ל in שאנן.

V. 24. In dem ersten Hemistich bezeichnet der Reichthum an Gütern, in dem zweiten die kräftige Gesundheit. Das Verbum עטן bedeutet im Arabischen procubuit ad aquam; davon das Adject. עטינים, die Getränkten. Es ist in der arabischen Poesie außerordentlich häufig und auch im Hebräischen nicht selten, daß statt des Nomen ein Epitheton gesetzt wird, zu dem man das Nomen zu ergänzen hat, hier die Getränkten = das reichlich getränkte Vieh. Nicht hinreichend begründet ist die Erklärung Anderer durch: Gefäß zur Aufbewahrung des Vorrathes. „Das Mark seiner Knochen ist befeuchtet," Bezeichnung der kräftigen Gesundheit, zu vgl. Prov. 3, 8; 15, 13; 17, 22, so wie dagegen trockenes Mark Bezeichnung der Krankheit und Schwäche.

V. 25. „Eine bittere Seele," eine betrübte Seele — „und er hat nicht Gutes gegessen." Das Glück mit einer guten oder süßen, das Unglück mit einer schlechten und bittern Speise verglichen. אכל בטובה, eigentlich: essen am Guten, oder von dem Guten, essend an dem Guten theilnehmen.

V. 26. Ohne Rücksicht auf Schuld und Unschuld hat der eine gelitten und der andere ist glücklich gewesen, und eine Nacht des Todes deckt nun beide. Wie läßt sich da behaupten, daß Gott allein und stets nach Maßgabe der Schuld oder Unschuld Glück und Unglück vertheile? „Sie liegen zusammen auf dem Staube," d. h. sie theilen nun ein gemeinschaftliches Bett, die Grabeserde. „Und Gewürm bedecket sie" — sie sind beide angethan mit demselben Gewande, mit Gewürm, vgl. Jes. 14, 11.

V. 27—34.

Die Ansicht, daß den Gottlosen immer Unglück treffe, wird durch die Erfahrung nicht, wie die Freunde behaupten, bestätigt, sondern widerlegt. Also ist auch ihr Schluß von dem Unglücke auf die Schuld ungerecht. — Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl. Denn V. 34 bildet das Epiphonem der ganzen Rede Hiobs. Die Siebenzahl wird getheilt durch die drei und vier.

V. 27. Siehe ich kenne eure Gedanken und die Tücken, damit ihr mir Unrecht thut. V. 28. Denn ihr sprechet: wo ist das Haus der Edlen, und wo das Gehöfte der Bösen? V. 29. Fragtet ihr denn nicht die Vielgereisten, und wollt ihr deren Zeichen nicht erkennen? — V. 30. Denn am Tage des Unglücks wird des Bösen geschont, am Tage des Zornes werden sie bestattet. V. 31. Wer hält ihm vor ins Angesicht seinen Weg, und was er thut, wer vergilt es ihm. V. 32. Und er wird zu den Gräbern geleitet, und auf dem Grabhügel wachet er. V. 33. Süß sind ihm die Schollen des Thales, und hinter sich zieht er alle Menschen, und derer vor ihm ist keine Zahl. — V. 34. Und wie wollt ihr mich so eitel trösten, und in euren Antworten bleibt Untreue.

V. 27. Die Gedanken der Freunde sind ihre Ansicht von dem unzertrennlichen Zusammenhang von Schuld und Strafe. Man muß das: die Gedanken — ihr thut mir Unrecht, als abrupten Ausdruck nehmen, für: die Gedanken, mit denen ihr mir Unrecht thut. Die Ansicht der Freunde war ein Unrecht gegen Hiob, weil sie den aus der vermeintlich allgemeinen Erfahrung vom Untergang der Gottlosen gezogenen Satz: Leiden und Schuld stehen in nothwendigem Verhältniß, auf ihn anwendend, den sie doch als einen Gerechten kannten, behaupteten, er leide gerechte Strafe für seine Sünden.

V. 28. Das denn bezieht sich auf das: ich weiß. Daß Hiob hier die Gedanken der Freunde anführt, war ein Beweis, daß er sie kannte, daß sie sich also nicht die Mühe zu geben brauchten, wozu sie sich schon anschicken mochten, sie von neuem gegen ihn zu entwickeln, was sie schon zum Ueberdruß gethan hatten. נדיב bezeichnet den Edeln, Mächtigen und an und für

ſich kann es nicht sensu malo ſtehen, um ſo weniger, da es urſprünglich den Adel der Geſinnung bezeichnet, נדיב eigentlich: ein Getriebener iſt urſprünglich ein ſolcher, der in ſich einen Antrieb zum Guten hat, einen inneren Drang dazu, einen freien, edlen, begeiſterten Sinn. Auch in C. 12, 21; 34, 18; Jeſ. 13, 2 iſt נדיב Bezeichnung des Standes, vgl. ישיר 27, 19; daß hier von dem mächtigen Gottloſen die Rede iſt, erhellt einzig und allein aus Zuſammenhang und Parallelismus. „Wo iſt es?" es iſt ſpurlos verſchwunden. Die Erfahrung zeugt für das durchgängige Walten der göttlichen Gerechtigkeit in den Menſchenſchickſalen. „Das Zelt der Wohnungen," ein Zelt oder ein Haus, das von vielen kleineren Wohnungen umgeben iſt, oder aus ihnen beſteht, ein Gehöfte. Hiob bezieht ſich ſpeciell auf das Wort Bildads in C. 18, 21.

V. 29. Daß dieſe eure Behauptung von dem durchgängigen Unglück der Gottloſen falſch ſei, könnt ihr erkennen aus den Beiſpielen vom Gegentheile, welche vielerfahrne Wanderer euch geben werden. Die Freunde beriefen ſich immer auf die Erfahrung, an ſie appellirt auch Hiob, indem er ſich auf ihre Depoſitäre, die vielerfahrnen Wanderer beruft. Richtig Michaelis: res omnibus nota est et dudum explorata. In שְׁאֵלֹתָם Segol ſtatt Patach, zu erklären aus der Vorliebe des א für das weichere e. אתות ſind Wegezeichen. Da durch die ungeheuern Sandwüſten ſich keine gebahnten Wege ziehen, ſo müſſen die Wanderer ſich nach gewiſſen Zeichen richten, z. B. nach Grabmählern, Steinhaufen, Inſchriften in Felſen, — Bäumen, Stangen u. ſ. w. Durch dieſe Wegezeichen werden nun metaphoriſch die von den Wanderern den Freunden zu liefernden Beiſpiele bezeichnet, weil durch dieſelben ebenſo die Freunde auf den rechten Weg geleitet, orientirt werden ſollten, wie durch die Wegweiſer die Wanderer. נכר erkennen, anerkennen, vgl. 34, 19; gewöhnlich ſteht nicht Piel, ſondern Hiph. in dieſer Bedeutung. Die Bedeutung verkennen kennt unſer Buch nicht. „Wollt ihr ihre Wegezeichen nicht anerkennen;" wollt ihr euch durch die Beiſpiele, die ſie euch mittheilen, nicht wie durch Wegweiſer auf den rechten Weg leiten laſſen? Ewald will אותות geradezu in der Bedeutung Beweiſe nehmen; aber in dieſer Bedeutung kommt אות ſonſt nicht vor.

V. 30. Was die Wanderer euch lehren werden, ist, daß die Bösen oft, ohne daß die Strafe sie ereilt, durch den Tod vor derselben geborgen werden. ליום am Tage, Ps. 81, 4; 92, 1, eigentlich: dem Tage des Verderbens angehörig, so daß ל nicht geradezu für ב steht, s. v. a.: wenn der Tag des Verderbens kommt. Gott schont ihrer, indem er sie vorher sterben läßt. Das כי bezieht sich auf den im vorigen Verse eingeschlossenen Satz: die Erfahrung zeugt für meine und gegen eure Ansicht. עברות eigentlich: Ueberströmungen, Plur. von עֶבְרָה; dann: Ausbrüche des Zorns; die Metapher hergenommen von einem angeschwollnen Strome. Der Tag des Unglückes, des Zornes sind die Zeiten, wo göttliche Gerichte ergehen, durch welche nach der Ansicht der Freunde jedesmal und nothwendig vor allen die Gottlosen betroffen werden müßten. יובלו sie werden gebracht, zu ergänzen, wie V. 32 steht, לקברות, also: sie werden beerdigt und durch einen schnellen und glücklichen Tod der Strafe entzogen. Der Erklärung Hirzels, welcher das יובלו in der allgemeinen Bedeutung nimmt: sie werden weggeleitet, weggeführt, steht V. 32 entgegen, wo offenbar unser יובלו wieder aufgenommen wird, ferner die Parallelstelle 10, 19, dann auch daß das הוביל nicht wegführen heißt, sondern bringen. So auch in Jes. 55, 12.

V. 31. Ungestraft begeht er alle seine Verbrechen. Wo ist da, fragt Hiob, euer Gott, der die Sünden des Frevlers immer thatsächlich rügen, ihm sein Thun vergelten soll? Ich erblicke ihn in seinen Schicksalen nicht. Nach Ewald soll das Suffix in פניו und דרכו sich auf Gott beziehen. „Wer kann sich gegen Gott empören, selbst da, wo Unbegreifliches geschieht.“ Allein da der Gottlose im Vorhergehenden und Folgenden Subject ist, so bleibt man am besten bei der gangbaren Erklärung, zumal da die Worte auf den Gottlosen bezogen einen so guten Sinn geben. Mit Unrecht bestimmt Schlottmann den Sinn so: jener Gottlose hat von keinem Menschen eine Zurechtweisung, geschweige Bestrafung zu fürchten. Man hat vielmehr hinzuzudenken: thut es Gott etwa? Daß der Anzeigende Gott ist, erhellt auch aus der Beziehung auf die Grundstelle 5 Mos. 7, 10: „Und er ver-

gilt denen, die ihn hassen ins Angesicht" u. s. w. Michaelis: ut ipsi sentiant et videant se a deo plecti.

V. 32. Das erste Glied ist Wiederaufnahme von V. 30. Daran schließt sich dann im zweiten der Gedanke, daß das Glück der Bösen sogar noch über den Tod hinausreicht. קברות die Gräber; der Ort, wo die Gräber sind, Kirchhof, vgl. 17, 1. — Er hält gleichsam Wache auf seinem Grabe über die Erhaltung seines Andenkens. Gegensatz gegen die Behauptung Bildads in 18, 17, daß das Andenken des Frevlers immer spurlos verschwinde. גדיש jeder Hügel und Haufe; hier der Grabhügel; „er wacht auf seinem Grabe," d. h. ja selbst wenn er ins Grab getragen worden, lebt er noch fort in der Unsterblichkeit seines Ruhmes und Angedenkens unter den Menschen, in der Pracht seines Grabmahls selbst, indeß schmähliche Vergessenheit oft den Frommen deckt. Vielleicht findet eine Anspielung statt auf die Aegyptische Sitte in den Grabgewölben das Bild des Verstorbenen als Statue oder Wandgemälde aufzustellen. Nothwendig aber ist diese Annahme nicht. שקד mit על kommt sonst in der Bedeutung invigilavit rei vor. Den Grabhügel aber als Gegenstand der Ueberwachung zu denken, würde hier nicht passen. Man vergleicht also besser Ps. 102, 8, wo das bloße שקד wachen steht.

V. 33. רגב Scholle, hier und in C. 38, 38. נחל ein Thal mit einem Bache. Der Sinn: suaviter ille quiescit. Die Araber wünschen einem Todten, daß sein Grab befeuchtet werden möge von Regen und Thau: also, sanft ruht er im Thalgrunde in feuchter, kühler Erde. Der Sinn des zweiten und dritten Gliedes: der Tod ist für ihn nicht als ein Unglück anzusehen, kann nicht an sich als die Strafe seiner Verbrechen betrachtet werden, denn dieß ist das Loos aller, die vor ihm waren und nach ihm sein werden. Der Tod kann nicht Strafe des Frevels sein, weil er das allgemeine menschliche Geschick ist. Dieser Gedanke wird nun bildlich so ausgedrückt, als ob alle Menschen bei dem Leichenzuge des Gottlosen zugegen seien, und als ob die nach ihm sterbenden hinter, die vor ihm Gestorbenen vor der Leiche hergingen. „Er ziehet nach sich," hat in seinem Leichengefolge. — Ewald erklärt: und dazu noch von unzähligen

Nachfolgern und Nachahmern bewundert, so wie auch Frevler vor ihm in zahlloser Menge da waren. Bei dieser Erklärung würde das כל אדם hyperbol. Ausdruck sein, wie unser: alle Welt. Der Gedanke nach der ersten Auffassung ist aber im Zusammenhange passender.

V. 34. „Wie könnt ihr mich so eitel trösten?" Der Trost der Freunde war der, daß Hiob, falls er sich aufrichtig zu Gott bekehre, Wiederherstellung zu erwarten habe. Dieser Trost beruhte auf der Voraussetzung, daß Hiob sich sein Leiden durch seine Sünde zugezogen habe, und diese wieder auf der Ansicht, daß das Leiden immer Folge der Sünde sei, die Hiob im Vorhergehenden bekämpft hatte. תשובתיכם ist als nom. absol. aufzufassen: eure Antworten, es bleibt übrig. מעל Untreue, Treulosigkeit, d. h. möget ihr euch noch so sehr rein zu machen suchen, es bleibt dabei, daß ihr aus unlautern Absichten gegen eure Ueberzeugung mich für schuldig erklärt, und dadurch eine Untreue sowohl gegen Gott, als gegen mich begangen habt. Dieß war erwiesen, sobald gezeigt worden, daß die Ansicht der Freunde nicht auf der Wahrheit beruhte.

C. 22.

Es beginnt mit diesem Capitel der dritte Kreis der Reden bis C. 28. Dieser umfaßt wie der vorige sieben Capitel. Während aber dort die sieben durch die vier Hiobs und die drei der Freunde getheilt wird, zerfällt sie hier in die fünf Hiobs und die zwei der Freunde, so daß sich darin äußerlich abprägt, daß er hier die Oberhand gewinnt.

Eliphas macht Hiob zuerst deßhalb Vorwürfe, daß er sich über erlittenes Unrecht von Seiten Gottes beklage, gleich als ob der Mensch, auch wenn er gerecht sein sollte, sich Gott dadurch zur Dankbarkeit verpflichte. Darauf zeigt er, daß keinesfalls Hiob sich über erlittenes Unrecht beklagen dürfe, da er sich der schwersten Schandthaten schuldig gemacht habe. In diesen, nicht in Gottes absoluter Willkür, habe er den Grund seines Unglücks zu suchen. Verleitet sei er zu diesen Bösthaten durch den thörichten Glauben, daß

Gott sich um die Angelegenheiten des Menschen nicht kümmere, daß jeder ungestraft thun könne, was er nur immer wolle. Allein die Unrichtigkeit dieser Meinung könne er leicht ersehen aus dem schrecklichen Unglück, was von jeher die Gottlosen getroffen. Das einzige, was ihn noch retten könne, sei, daß er jetzt seine großen Sünden erkenne und bereue, dann, wenn er sich bessern wolle, werde Gott durch reiches Glück ihm lohnen.

V. 2—4.

Eliphas zeigt zuerst, daß Hiob zu der Sprache, die er gegen Gott führe, auch unter der Voraussetzung seiner Unschuld nicht berechtigt sei. Er vergesse ganz, daß er es mit Gott zu thun habe, gegen den Niemand ein Recht habe, weil um ihn Niemand ein Verdienst, und den man auch nicht durch Furcht zu etwas bringen könne.

V. 1. Und es antwortete Eliphas aus Teman und sprach: V. 2. Nützt wohl Gott der Mann, nein sich selbst nur nützet, wer verständig handelt. V. 3. Thust du dem Allmächtigen einen Gefallen, wenn du gerecht bist, oder bringts ihm Gewinn, wenn du unsträflich wandelst? V. 4. Wird er aus Furcht vor dir für dich Recht sprechen, kommen mit dir ins Gericht?

V. 2. כי bezieht sich auf die in der vorhergehenden Frage eingeschlossene Negation. Nicht Gott nützt der Mensch; denn er nützt nur sich selbst. Daß die Vorhaltung hier und in den folgenden Versen für eine begründete zu halten ist, erhellt daraus, daß eine ganz ähnliche auch in den Reden des Elihu vorkommt 35, 6—8. Hiob hatte oft gar zu sehr auf seine Gerechtigkeit gepocht, so geredet, als ob er Gott dadurch einen Dienst erwiesen und ihn sich zum Schuldner gemacht, und ihn als einen bösen Schuldner angeklagt. Dagegen bemerkt Eliphas, daß auch der Gerechte, in dem demüthigen Bewußtsein, daß er Gott nichts geben könne, den Lohn als freies Geschenk der göttlichen Gnade erwarten müsse; daß Gott seiner Natur nach, wie das Böse bestrafen, so das Gute belohnen müsse, wird hier nicht geläugnet. Eliphas bestreitet nur jedes menschliche Anrecht an Gott, dem er die göttliche Allgenugsamkeit entgegenstellt, der aus keiner menschlichen Hand-

lung Vortheil erwachsen kann. סכן mit על Jemandem nützen. Das על behauptet dabei seine gewöhnliche Bedeutung. Der Vortheil kommt gleichsam über den, dem er zu Theil wird. משכיל der verständig Handelnde, hier als Collectiv zu nehmen; daher das Pluralsuffix in עלימו. Bei einem wirklichen Singular steht dieß Suffix nie und nirgends.

V. 3. חפץ das Wohlgefallen, wegen eines erhaltenen Vortheils. תַּתֵּם, Fut. Hiph. von תמם, vollkommen sein; das dag. forte, was in מ stehen sollte, ist in ת übertragen. Weil die Verdopplung in allen Formen ohne Nachsatzbuchstaben unhörbar ist, so fing die Sprache an, zum Ersatz den ersten Radical zu verdoppeln. „Daß du deine Wege vollkommen macheſt," d. h. daß du unsträflich wandelst.

V. 4. Eliphas bestraft Hiob wegen seiner trotzigen Herausforderung Gottes. Wenn man hört, sagt er, wie trotzig und heftig du von Gott verlangst, daß er dir dein Recht zutheile, so sollte man fast meinen, du wolleſt ihn aus Furcht vor dir dazu bewegen. „Wegen deiner Furcht," für: aus Furcht vor dir. Andere fälschlich: wegen deiner Gottesfurcht. הוכיח ist hier: Recht sprechen, wie 9, 33, mit dem Accusativ desjenigen, dem Recht gesprochen wird. Versagte Justiz, das war die Klage Hiobs. Er wollte sein Recht ertrotzen, und es gewann in der That nicht selten den Anschein, als wollte er Gott bange machen.

V. 5—11.

Allein wenn du selbst bei vollkommener Gerechtigkeit nicht berechtigt wäreſt, von Gott Glück zur Belohnung zu fordern und dich über Leiden zu beklagen, wie viel weniger biſt du es alsdann jetzt, wo die schwersten Schandthaten auf dir lasten. — Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl. Die sieben wird getheilt durch die fünf und die zwei. V. 2—4 stellt sich auf den Standpunkt Hiobs. Dieser Abschnitt negirt seine Voraussetzung.

V. 5. Ist nicht deine Bosheit groß, und kein Ende deinen Missethaten? V. 6. Denn du pfändeſt deine Brüder umsonst, und den Nackten ziehſt du die Kleider aus. V. 7. Nicht tränkſt du mit Wasser den Ermatteten, und dem Hungrigen verſageſt du

Brot. V. 8. Und der Mann des Armes sein ist das Land, und der Angesehene wird wohnen darin. V. 9. Wittwen entsandtest du leer, und der Waisen Arme wurden zermalmt. — V. 10. Darum sind rings um dich Schlingen, und es bestürzt dich Schrecken plötzlich. V. 11. Oder Finsterniß, da du nicht siehest, und Wasserfluth bedecket dich.

V. 5. Eliphas kommt nun, nachdem er in der Einleitung Hiobs Vermessenheit während des Streites gerügt, auf den Hauptpunkt, auf die von Hiob vor seinem Unglück begangenen Verbrechen. Er sowohl als die übrigen Freunde hatten bisher mehr nur in allgemeinen Schilderungen von dem Unglück der Gottlosen ihre Meinung von Hiobs Schuld zu verstehen gegeben; Hiob hatte, ihre Andeutungen wohl verstehend, sie im vorigen Capitel ihrer versteckten Vorwürfe wegen getadelt; Eliphas tritt jetzt frei mit seiner Meinung hervor; er wirft Hiob namentlich die schwärzesten Verbrechen vor, indem er also schließt: wer so schweres Unglück auf sich hat, der muß schwere Verbrechen begangen haben. Wenn wir von Hiob nichts dergleichen erfahren haben, so können wir daraus weiter nichts schließen, als daß er ein um so größerer Heuchler, um so schwärzerer Verbrecher sei; denn wir bedürfen gegen ihn keines andern Zeugen, da Gott selbst durch die über ihn verhängten Leiden als Zeuge gegen ihn aufgetreten ist. — Eliphas hatte sich bisher als der gemäßigtste und schonendste der Freunde gezeigt, seine früheren Reden stechen sehr ab gegen die der beiden andern Freunde, welche von Anfang an rauh, derb und schneidend sind. Es könnte nun als ein innerer Widerspruch erscheinen, daß er sie hier, in seiner letzten Rede, auf einmal an Härte überbietet. Aber gerade in diesem scheinbaren Widerspruch zeigt sich die Kunst des Verfassers. Die ganze frühere Darstellung von Eliphas Character ist darauf berechnet, ihn herbei zu führen. Es sollte hier um so stärker ans Licht treten, welchen verderblichen Einfluß die Ansicht von dem Leiden, welche die Freunde repräsentirten, ausübe, wie sie durch ihre strenge Consequenz selbst ein edles, liebendes Gemüth zuletzt zu schonungsloser Härte verleite.

V. 6. Die Laster, welche Hiob in diesem und den folgenden

Versen namentlich vorgeworfen werden, sind solche, die von lasterhaften Reichen und Mächtigen gewöhnlich begangen wurden, und die Eliphas daher mit Nothwendigkeit auch von Hiob, wenn er einmal ein Bösewicht war, voraussetzen zu können glaubte. Das Fut. תחבל u. s. w. bezeichnet die oft wiederholte Handlung ohne Unterschied der Zeitsphäre, der sie angehört. Des Präter. enthält sich Eliphas auch deshalb, weil er andeuten will, daß Hiob unter gegebenen Umständen auch jetzt noch so handeln würde. Das „deine Brüder" enthält die Begründung des Verbrechens in sich. „Umsonst," ohne daß er dir etwas Bedeutenderes, der Rede werthes schuldig war, oder auf Grund einer nicht rechtsbeständigen Forderung. Das Pfänden des einzigen Gewandes des Armen, was im Orient zugleich zur Decke dient, schon an und für sich unerlaubt, 2 Mos. 22, 25. 26; 5 Mos. 24, 10—14. 17. Nach diesen Grundstellen, in denen die Abpfändung des einzigen Kleidungsstückes verboten wird, ist ערומים nicht hyperbol. Ausdruck, um die invidia zu vermehren, wie γυμνός Jac. 2, 15, sondern die Nacktheit ist die Folge des Kleiderausziehens, s. v. a.: solchen, die dadurch nackt werden, weil sie keine Kleider besitzen, als die sie auf dem Leibe haben.

V. 7. עיף der vor Ermüdung und Durst der Ohnmacht nahe ist.

V. 8. Es ist der Sprache des Affectes angemessen, daß das: so dachtest du, ausgelassen wird. Hiob wird ohne weiteres mit einem Monologe eingeführt, in dem er seinen Lebensgrundsatz darlegt. „Der Mann des Armes" ist der Starke. נשוא פנים, elatus facie, der den Kopf hoch trägt, vgl. die Redensart: das Angesicht erheben, V. 26 und C. 11, 15: „denn dann kannst du dein Angesicht erheben." Gegensatz des erhobenen Angesichtes ist das Senken des Hauptes als Gestus des niedrigen und gedrückten Zustandes. „Wird in ihm wohnen," wird es mit Verdrängung der Schwachen allein besitzen. Da Hiob kein richterliches Amt bekleidete, so darf man den Vers nicht auf ungerechte, parteiische Begünstigung Anderer beziehen, sondern der Mann des Armes, der Angesehene ist Hiob selbst. Er hat seine Macht und sein Ansehen auf Kosten des Rechtes geltend gemacht.

V. 9. „Die Wittwen hast du weggeschickt leer," d. h. du hast sie aller ihrer Habe beraubt und sie dann fortgetrieben. — „Und die Arme der Waisen wurden zerbrochen," nämlich von dir; das: Arm zerbrechen so viel als: gänzlich hülflos machen. Schwer zu erklären ist die Unregelmäßigkeit in der Verbindung von זרעות und ידכא; am besten wohl: die Arme der Waisen waren etwas, das zerbrochen wurde; wörtlich: sind ein „es wird zermalmt." Die 3. Fut. wird nicht selten als Nomen behandelt. Gerade für die Wittwen und Waisen zeigt das Gesetz die zärtlichste Fürsorge. Wer ihr Recht kränkt, wird verflucht, vgl. 2 Mos. 22, 22; 5 Mos. 24, 17; 27, 19.

V. 10. Für diese deine Frevel ist das Unglück, das dich jetzt betroffen, die verdiente Strafe, und du solltest dich daher nicht über erlittenes Unrecht beklagen. Das על כן im Gegensatz gegen C. 19, 6, wo Hiob sich beklagt hatte, daß Gott widerrechtlich sein Netz um ihn geworfen. Es ist als scharf betont zu denken. פחים metaphor. Bezeichnung der von Gott verhängten Strafen, weil sie, wie Fallstricke das sorglose Thier, so den sorglosen und sicheren Menschen plötzlich überfallen. פחד, ein Schrecken, ein schreckliches, plötzlich einbrechendes Unglück, Prov. 1, 25. Die Alliteration zwischen פחד und פח häufiger, vgl. Jes. 24, 17; Jer. 48, 43. פתאם hier wie immer Adverb., ein Schrecken plötzlich, dichterisch für: ein Schrecken, welcher plötzlich kommt, ein plötzlicher Schrecken.

V. 11. או oder, weist darauf hin, daß unser Vers die im vorigen Verse erwähnte Sache nur in anderer Form vorführt. Das Verbum ist nicht aus dem vorigen Verse, sondern aus dem zweiten Gliede des unsrigen zu ergänzen. „Du siehest nicht," so daß du nicht sehen kannst, nämlich wegen der Dichtigkeit der Finsterniß, eine Finsterniß wie die ägyptische, von der es 2 Mos. 10, 23 heißt: „sie sahen nicht einer den andern und standen nicht auf von ihrer Stelle." Die Erklärung: oder siehest du das Dunkel nicht (Schlottmann u. A.), ist gegen V. 14 und gibt einen unpassenden Sinn, da Hiob die Erkenntniß seines Unglückes im Uebermaße besaß, solche Frage aber nur an einen gerichtet werden könnte, bei dem sie noch nicht zur vollständigen Ausbildung

gelangt. — „Und Wasserfluth bedecket dich," d. h. wie ein ausgetretener Strom das Land, so überfluthen dich die Wogen des Unglücks. Das Unglück unter dem Bilde der Wasserfluth auch in C. 11, 16; 27, 20.

V. 12—14.

Was dich anreizte zu diesen schweren Verbrechen, war, daß du glaubtest, Gott, der hoch im Himmel thront, kümmere sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen, und sein Blick reiche nicht bis auf die Erde.

V. 12. Ist nicht Gott himmelhoch, und siehe der Sterne Haupt, daß hoch sie sind. V. 13. Und du sprichst: was weiß Gott, sollte durch den Nebel er richten? V. 14. Die Wolken sind Hülle ihm, und er sieht nicht, und auf der Wölbung des Himmels ergeht er sich.

V. 12. Wie Eliphas von 5—9 das Verbrechen, V. 10–11 die Strafe geschildert hatte, so gibt er in diesem Abschnitt (der die Dekade voll macht), den Grund des Frevels an. Eliphas bezeichnet in dieſem Vers aus ſeiner Person das Verhältniß Gottes zur Erde und zeigt dann im folgenden Verse, welche Consequenzen Hiob, den er als Gottlosen betrachtet, daraus zog. Eliphas geht auf den Standpunkt und die Betrachtungsweise des Gottlosen ein, um Hiob zur Anerkennung zu bringen, daß er das Rechte getroffen. גבה kann nicht Accusativ sein, der nie auf die Frage: wo? steht. Man muß vielmehr übersetzen: ist nicht Gott Höhe des Himmels, d. h. himmelhoch, vgl. 11, 8, wo Höhen des Himmels ebenso für himmelhoch vorkommt. Der Gedanke erwächst daraus dem Gottlosen: wie sollte daher der Blick Gottes die unermeßliche Ferne zwischen Erde und Himmel durchmessen können! וראה: und schau einmal. „Das Haupt der Sterne," nach Mehreren: ihren Gipfel, wo der Sitz Gottes, besser aber: die Sterne, welche dem Haupte gleichen, indem sie den obersten Theil des Universums bilden. Für die letztere Erklärung sprechen die folgenden Worte כי רמו: „daß sie hoch sind," für: wie hoch sie sind. כי weist darauf hin, in welcher Beziehung die Sterne angeschaut

werden ſollen, die hienach nicht von dem Haupte verſchieden ſein können. Daß Gott im Himmel, zeigt V. 14. רמו iſt Prät. von רמם für רום, vgl. רִמּוּ, 24, 24. Viele Handſchriften leſen erleichternd רָמוּ, das Prät. von רום. Der Sinn: die Sterne ſind ſo weit von der Erde entfernt und Gott thront auf oder über den Sternen, wie ſollte er, ſchließt der Gottloſe, Kunde haben von dem, was auf der Erde geſchieht? Wie ſollte ſein Arm auf die Erde herabreichen? — Dem Glauben iſt gerade, daß Gott im Himmel thront, Beweis ſeiner unbedingten Herrſchaft auf Erden, vgl. das: der im Himmel thronet, in Pſ. 2, und das: unſer Vater, der du biſt im Himmel. Dann das: der Herr hat ſeinen Stuhl im Himmel bereitet und ſein Reich herrſcht über Alles, in Pſ. 103. Der Unglaube aber ſchließt ihn in den Himmel ein; dem Glauben iſt Gott je höher, deſto näher, dem Unglauben je höher, deſto ferner.

V. 13. ערפל iſt die unreine, trübe, neblichte Luft, welche die Erde von dem reinen und klaren Himmelsäther trennt. „Wird durch das Dunkel er wohl richten?“ d. h. die trübe Luft verhindert ihn, die Thaten der Frevler zu erblicken und zu ſtrafen.

V. 14. „Die Wolken ſind ihm Hülle,“ ſie verhüllen die Erde und das Thun der Menſchen vor ſeinen Blicken. „Und er wandelt auf der Wölbung des Himmels.“ Ohne ſich um die Angelegenheiten der Menſchen zu kümmern, die ſeinen Blicken verborgen ſind, ergeht er ſich ruhig und vergnügt auf der Wölbung des Himmels, vgl. das: scilicet is superis labor est, ea cura quietos sollicitat der Dido bei Virgil, Aen. 4, 379. — Die hier vom Eliphas dem Hiob beigelegte Anſicht iſt ganz die epikuräiſche, die ſich aber ſchon in den früheſten Zeiten und bei allen Völkern erzeugen mußte, weil ſie mit der Sünde in ſo nothwendiger Verbindung ſteht. Die Geneſis der Sünde im Allgemeinen wird hier ſo richtig und tief als möglich geſchildert, und nur die individuelle Anwendung iſt falſch. Erſt wird Gott fern und zwar durch Sünde; dann die Sünde nahe. Erſt ſtirbt Gott, dann lebt die Sünde auf. Als Realparallelen ſind zu vergleichen Jeſ. 29, 15; Jer. 23, 23 ff.; Ez. 8, 12.

V. 15—20.

Doch um einzusehen, daß diese Meinung falsch sei, daß die Erde in unbedingter Abhängigkeit vom Himmel, die Welt von Gott steht, daß er sieht und richtet, brauchtest du ja nur auf das Schicksal zu sehen, was die Gottlosen von den ältesten Zeiten an getroffen hat.

V. 15. Achtest du wohl auf den ewigen Weg, den die Männer der Bosheit betraten? V. 16. Die gefesselt wurden vor der Zeit, ein ausgegossener Strom ward ihr Grund. V. 17. Die zu Gott sprachen: weiche von uns, und was der Allmächtige ihnen thun könne. V. 18. Und er füllte ihre Häuser mit Gutem, und der Rath der Bösen ist ferne von mir. V. 19. Es sehens die Gerechten und freuen sich, und der Unschuldige spottet ihrer. V. 20. Fürwahr unser Widersacher ward ausgetilgt, und ihre Herrlichkeit verzehrte Feuer.

V. 15. An das Vorige geschickt anknüpfend, geht Eliphas wieder zu seinem gewöhnlichen Thema, dem Untergange der Gottlosen über. Er sucht in Hiob das Bewußtsein der göttlichen Vergeltung zu erwecken, damit er also in seinen Leiden gerechte Strafe erblicke, und statt zu murren und zu rechten, Buße thue. שמר nicht halten oder betreten, sondern beobachten, vgl. 1 Sam. 1, 12 und viele andere Stellen. Es ist das die eigentliche Bedeutung des שמר. „Den ewigen Weg, auf dem die Bösen gewandelt haben," d. h. die Schicksale, welche die Gottlosen erfahren haben. Der Weg ist das gewöhnliche Bild des Ergehens, und daß es auch hier so steht, nicht den Wandel bezeichnet, erhellt aus dem folgenden Vers, wo der Weg näher bezeichnet wird. Mercerus: via saeculi est perpetuus ordo, quem in impiis puniendis observavit Deus post natos homines.

V. 16. Von den ältesten Zeiten her hat den Gottlosen stets Unglück getroffen. קמט fesseln, nur hier und C. 16, 8. Der Ausdruck hergenommen von einem Verbrecher, der gefesselt vor Gericht geschleppt wird. „Und es ist nicht Zeit," d. h. ehe die Zeit da ist, wo sie nach dem ordentlichen Lauf der Natur sterben sollten. Denn der Tod ist das der Fesselung Entsprechende. Vulg.: ante tempus suum, vgl. das: בלא ירמו ists aus mit ihm, C. 15, 32.

יוּצַק Fut. Hoph. von יצק, vgl. C. 37, 10. Die 3. Fut. vertritt die Stelle des Partic.: ein Strom er ist ausgegossen, für: ein ausgegossener Strom. Der Vergleichungspunkt ist das völlige Auseinandergehen. Des Fundamentes wird gedacht — der Gottlose unter dem Bilde eines Hauses — weil, wenn dieß zerstört ist, das Uebrige keinen Halt mehr hat. Dem Fundamente entspricht sachlich dasjenige, worauf sich das Gebäude ihrer Hoffnungen stützte; alles, worauf sie stolz waren, ihr Reichthum, ihre Macht u. s. w. Also der Sinn: alles worauf sie bauten, zerrinnt wie das Wasser eines Stromes, der über seine Ufer getreten, vgl. den Schluß der Rede des Zophar in C. 20, 28. Andere mit demselben Sinn: als ein Strom wird ausgegossen ihr Grund. Noch andere: ein Strom ward ausgegossen oder ergoß sich auf ihren Grund, das יסודם Accusativ, wie er bei den Verbis der Bewegung steht. Dann wäre das: Wasserfluth bedecket dich, in V. 11 zu vergleichen, ferner Matth. 7, 27: *ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ καὶ ἔπεσεν.* Die Fluthen sind dann die der göttlichen Gerichte. Doch liegt diese Erklärung ferner. Vor יסודם würde dann zur Vermeidung der Zweideutigkeit eine Präposition stehen.

V. 17. Hiob hatte C. 21, 14 gesagt, daß gerade diejenigen oft am glücklichsten seien, die zu Gott sprächen: hinweg von uns. Eliphas wiederholt nun in Beziehung darauf dieselben Worte, und sagt, daß eben diese, zu denen Hiob gehöre, es seien, welche gänzlicher Untergang treffe. In dem zweiten Hemistich sollte man als Fortsetzung der Rede der Gottlosen für לָמוֹ erwarten לָנוּ, uns. Der Verfasser läßt aber Eliphas aus der directen Rede in die indirecte übergehen, ein Uebergang, der gerade in unserem Buche besonders häufig ist. „Und was der Allmächtige ihnen thun könne," für: was er ihnen für Wohlthaten erzeigen und für Strafen über sie verhängen könne.

V. 18. „Und er," mit Emphase: er derselbe, den sie so verachteten. Der Sinn: die Bösen machen sich einer schändlichen Undankbarkeit schuldig; weil eben deshalb schweres Verderben sie trifft, ist ihre Handlungsweise mir fern. Eliphas wiederholt im zweiten Gliede die Worte Hiobs C. 21, 16, andeutend, daß er mehr

Recht habe, ſie zu gebrauchen, wie Hiob, der nach ſeiner Meinung ſie heuchleriſch ausgeſprochen.

V. 19. Nach der gewöhnlichen Annahme iſt dieſer Vers zu verbinden mit V. 16. Denn dort war von dem Unglück der Gottloſen die Rede; die zwei vorigen Verſe enthielten nur einen Zwiſchengedanken. Allein eine Hinweiſung auf den Untergang der Frevler iſt in dem zweiten Gliede des letzten Verſes enthalten, da Eliphas den Rath der Frevler, wegen der Strafe, die ſie für ihren ſchmählichen Undank trifft, als ſich fern bezeichnet; und an dieſe ſchließt ſich unſer Vers an. Es findet ein Gegenſatz ſtatt gegen C. 17, 7, wo Hiob geſagt: Die Frommen entſetzen ſich über Gottes Ungerechtigkeit, wie ſie ſich in der Weltregierung, namentlich in ſeinen, des Unſchuldigen Schickſalen offenbare: die Frommen erhalten durch Gottes Weltregierung nicht Gelegenheit zum Entſetzen, ſondern zur Freude; die Geſchichte gereicht ihrem Glauben nicht zum Anſtoß, ſondern zur Bewährung und Stärkung. Hiobs Loos namentlich iſt ihnen nicht ärgerlich, ſondern erbaulich.

V. 20. Die Worte, mit denen die Gerechten über den Fall des Böſen frohlocken. אם לא in der Bedeutung fürwahr, C. 1, 11; 17, 2; 30, 25. קִים kommt nicht weiter vor; aber wohl קם mit Kametz in der Bedeutung: Widerſacher, 2 Sam. 22, 40. In gleicher Bedeutung iſt hier קים zu nehmen. Der Form nach iſt es ein adj. verb. von קוּם, gebildet wie צִיר der Bote. קים bezeichnet hier nicht ſowohl den perſönlichen Gegner, als den Widerpart, bezieht ſich auf den ſittlichen Gegenſatz der Gerechten und der Böſen. In dieſem Sinne war z. B. Hiob der Gegner von Eliphas, Bildad, Zophar, obwohl er perſönlich ihr Freund war. יתר der Vorzug, das Vorzüglichſte; alſo יתרם: alles, was ſie Herrliches beſitzen. So das יתר in C. 4, 21, wonach man hier nicht erklären darf: das Uebrige.

V. 21—30.

Auch dich hat in Folge deiner Sünden ſchweres Unglück getroffen. Doch iſt für dich noch nicht alle Hoffnung verloren. — Eliphas ſchließt mit einer eindringlichen Ermahnung zur Buße;

indem er Hiob im Falle derselben Wiederherstellung verheißt. Der Abschnitt bildet eine Dekade, getheilt durch die doppelte fünf.

V. 21. Befreunde dich mit ihm und werde unsträflich, dadurch möge Gutes dir kommen. V. 22. Nimm doch aus seinem Munde Gesetz und lege seine Worte in dein Herz. V. 23. Wenn du zurückkehrst zum Allmächtigen wirst du gebaut werden, wenn du entfernest Unrecht aus deinen Zelten. V. 24. Und lege auf Staub edles Metall und zu Kiesgestein Gold von Ophir. V. 25. Und es wird der Allmächtige dein edles Metall und Silber der Mühen dir.

V. 21. סכן in Kal: familiaris fuit; in Hiph.: familiaritatem contraxit. So Ps. 139, 3. ושלם: die Vulg.: et habeto pacem, richtiger: sei unsträflich. Denn das שלם hat in Kal nur die Bedeutung integer fuit, zuerst in äußerer, dann auch in sittlicher Beziehung. In V. 23 entspricht dem הסכן die Rückkehr zum Herrn, dem שלם die Entfernung des Frevels. Ebenso entspricht dem שלם hier die Unschuld der Hände in V. 30. Mehrere meinen: der Imperativ drücke die Folge aus, et sic pacem habebis. Allein dagegen spricht das folgende בזאת, welches erfordert, daß im ersten Gliede mehr, als eine Bedingung der Wiederherstellung genannt werde. בזאת durch diese Dinge: das Freundschaftschließen, im Gegensatz gegen Hiobs unmuthsvolle Klagen, seine Aufforderungen zum Rechtsstreit u. s. w., und den neuen Wandel in Gerechtigkeit. תבואתך ist die dritte Person Femin. im Fut. mit angehängtem ה des Strebens, welches zur äußern Bezeichnung des Optativs dient, nicht: es wird kommen, sondern es möge kommen! Dieß hat sich hier vor dem Suffix in ת verhärtet. Nach Ewald soll der 3. Fem. die Feminalendung angehängt sein zur Unterscheidung von der 2. Masc. Doch dagegen spricht 5 Mos. 33, 16.

V. 22. „Nimm aus seinem Munde Gesetz." Unter dem Gesetze aus dem Munde Gottes und unter den Worten Gottes versteht Eliphas, nach den meisten Auslegern seine und seiner Freunde Reden. Denn die Freunde Hiobs — sagen sie — glaubten im Dienste Gottes zu reden und hielten sich gewissermaßen für inspirirt. Der Verfasser deutet aber vielmehr hin

auf die Offenbarungen Gottes in den heiligen Schriften, die er nur deßhalb nicht näher bezeichnet, weil er die ganze Begebenheit ins Ausland und in die patriarchalische Zeit gesetzt hatte. Aus Gottes Munde geht alles wahrhaftige Gesetz hervor, das am Sinai geoffenbarte und das im Gewissen bezeugte, welches letztere aber im A. T. sehr zurücktritt, weil die Offenbarung in der Schrift viel deutlicher und zuverlässiger ist. Gegen die Beziehung auf die Reden der Freunde spricht das תורה, was nie Lehre im allgemeinen, sondern immer Gesetz bedeutet; das göttliche Gesetz soll Hiob jetzt in sein Herz aufnehmen und es zur Richtschnur seiner Handlungen machen, so daß er mit dem Psalmisten sprechen kann: deinen Willen zu thun, mein Gott, liebe ich, und dein Gesetz ist in meinem Inneren, Ps. 40, 9, während er bisher mit grober Verletzung des Gesetzes Gottes nur seinem eignen Gesetze, seiner Willkür gefolgt ist.

V. 23. שוב mit עד bis zu Jemand zurückkehren, stärker wie שוב mit אל. Ersteres bezeichnet die Erreichung des angestrebten Gegenstandes, letzteres nur die Richtung zu demselben hin. תבנה du wirst wieder aufgebaut werden, dein Glück wieder erhalten. Hiob war ruinirt. Vor dem zweiten Hemistich wieder אם zu ergänzen. Si, inquam, elongaveris. Die wahre Bekehrung zu Gott muß sich in der Herzensbesserung äußern. Unrecht steht hier nicht etwa für das ungerecht geraubte Gut, sondern es liegt eine Personification des Unrechts zu Grunde, als des jetzigen Hausgenossen Hiobs, den er entfernen muß, wenn sein Haus wieder aufblühen soll.

V. 24. Dann, wenn du dich zu Gott wendest, wird er deinen Reichthum also mehren, daß du Gold und Silber nicht mehr achtest, als Staub und Kieselsteine. Unverkennbar ist hier die Beziehung auf die Salomonische Zeit, mit ihrem Silber und Gold „wie Steine" 1 Kön. 10, 27; 2 Chron. 1, 15, um so mehr, da das edle Metall damals besonders aus Ophir kam. שית Imp. in Kal stärker, wie das Futur., und ausdrückend, daß es einfach in Hiobs Hand liegt, glücklich zu werden. בצר ohne Zweifel, wie aus dem Parallelismus hervorgeht, kostbares Metall; die Etymologie ungewiß, wahrscheinlich von בצר abschneiden, Erzstufen, die in den Gründen der Erde abgeschnitten, gebrochen

werden. צור collectiviſch; „das Geſtein der Flüſſe" = Kieſelſteine. אופיר Name eines goldreichen Landes, ohne beſtimmte Begränzung, Arabien zugleich mit allen dahinaus liegenden Gegenden, und dann hier metonymiſch für: Gold aus Ophir. Staub und Kieſelſteine verwahrt man nicht, man läßt ſie nehmen, wer ſie nehmen will. Legt man nun Gold auf Staub und zu Kieſelſteinen, ſo muß man davon die Hülle und die Fülle haben, ſo daß man es gar nicht achtet. שית mit על und mit ב nehmen wir in localem Sinne. Die Behauptung vieler Ausleger, daß es: gleichachten, gleichſtellen bedeute, entbehrt ſicheren Grundes. Ebenſo wenig können wir aber auch der Erklärung von Ewald beitreten: wirf nur immer deine Goldſtücke, auch das koſtbarſte Ophirgold als unnütze Sache fort; der Gewinn des wahren Glücks wird dieß Alles erſetzen. Delitzſch: „Wenn Hiob die zeitlichen Güter, durch deren Ueberſchätzung er ſich bisher verſündigt hat, von ſich fortſchafft, dann wird Gott ſelber ſein unvergänglicher Schatz, ſeine unendlich höhere Ergötzung werden. Des dinglichen בצר entledigt er ſich, und der Allmächtige, alſo die abſolute Perſönlichkeit Gottes ſelber wird ihm dafür Bruchgold in reicher Fülle." Dieſer Gedanke iſt viel zu ſpiritualiſtiſch. Nirgends in unſerm Buche, wie überhaupt nicht in der Schrift, erſcheint der Beſitz der Gnade Gottes als Gegenſatz gegen alle übrigen Güter, ſondern nur als das höchſte Gut, deſſen Ausfluß die übrigen ſind. Beſonders fremdartig aber iſt dieſer Gedanke in den Reden der Freunde, in denen das Glück des Begnadigten durchgängig etwas materialiſtiſch geſchildert wird, und die von der reinen Liebe der Myſtiker keine Ahnung haben. Wir müſſen alſo dabei bleiben, daß der folgende Vers keinen Gegenſatz gegen den unſrigen enthält, ſondern vielmehr eine Steigerung, daß er von dem einzelnen Bächlein zu der Quelle fortſchreitet.

V. 25. Aber einen reicheren Genuß, als dieß einzelne Gut wird die Gemeinſchaft und die Verbindung mit Gott, dem Quell aller Güter dir gewähren; ein köſtlicherer Schatz wird er dir ſein, als Silber und Gold. והיה und es wird ſein; die Liebe macht dem Eliphas die Erfüllung ſeiner Hoffnung ſo gewiß, daß er ſie ſchon als gegenwärtig ſchaut. בצריך Plural von בצר im vorigen

Verſe. Der Plural weiſt hin auf die reiche Fülle. — Vor dem zweiten Hemiſtich zu ergänzen: und er wird ſein. תועפות — abgeleitet von der tert. fut. in Hiph. von יעף, was nur die eine Bedeutung hat: müde ſein — heißt überall: das was müde macht, anſtrengt, die Anſtrengung. Silber der Anſtrengungen iſt Silber, das durch Anſtrengung erworben wird. In 4 Moſ. 23, 22 ſind die Anſtrengungen des Büffels ſeine Kraftäußerungen, Efforts. In Pſ. 95, 4 die Anſtrengungen der Berge, im Parallelismus mit den Erforſchungen der Erde, dichteriſche Bezeichnung der höchſten Gipfel derſelben, welche nur mit Anſtrengung erreicht werden. Hier weiſt das Silber der Anſtrengung auf die Werthſchätzung hin, die keine Mühe ſcheuen läßt, um zu ſeinem Beſitze zu gelangen — wie denn das כֶּסֶף ſelbſt, von כסף desiderare, das Silber als Gegenſtand des Verlangens bezeichnet — und ſomit auch das tert. compar. zwiſchen Gott und dem edlen Metall, den Grund, warum Eliphas Gott als das Silber und Gold Hiobs bezeichnet hatte. Man kann auch auf Grund von Pſ. 95, 4 erklären: Silber der Berghöhen. Das Silber der Berge würde dann dem Geſtein der Flüſſe in V. 24 entſprechen.

Mit V. 26 beginnt die zweite Fünfzahl der Dekade, die den Gedanken wieder aufnimmt, womit die erſte geſchloſſen. V. 26. Denn dann kannſt du dich am Allmächtigen ergötzen und erheben zu Gott dein Antlitz. V. 27. Flehen wirſt du zu ihm, und er dich hören, und deine Gelübde wirſt du bezahlen. V. 28. Und du beſchließeſt ein Ding und es wird dir, und auf deinen Wegen glänzet Licht. V. 29. Wenn ſie erniedrigten, ſo ſprichſt du: Erhöhung, und den Demüthigen wird er erlöſen. V. 30. Erretten wird er den Nichtunſchuldigen, und errettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

V. 26. כי begründet den im Vorigen ausgeſprochenen Satz. Gott iſt für denjenigen ein Schatz aller Schätze, der in ihm ſeine Luſt finden kann, den er in ſeine nahe Gemeinſchaft aufnimmt, den er ſeiner erquickenden und erfreuenden Gnade theilhaftig macht. Das Luſt finden am Allmächtigen hier, wie immer, nicht als Pflicht, ſondern als Lohn. Der Frömmigkeit höchſte Belohnung iſt die Luſt am Herrn, daß wir überall nur Gutes von ihm

empfangen und Veranlassung haben, uns seiner zu freuen; seine Gnade ist das höchste Gut. Das sich Ergötzen am Herrn als Glück und Gabe, nicht als Pflicht und Aufgabe auch Ps. 37, 4; Jes. 58, 14, hier C. 27, 10. Das אז im Gegensatze gegen die Gegenwart. Die Erhebung des Angesichtes bezeichnet den freien Zugang, das freudige Vertrauen. Vor wem man sich zu fürchten hat, dem wagt man nicht, ins Gesicht zu schauen. Wer sich überall freundlich und liebreich gegen uns erweist, vor den treten wir mit freudigem Vertrauen. Das Gegentheil Luc. 18, 13: *οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπᾶραι.*

V. 27. Mehrere: wenn du zu ihm betest, wird er dich erhören. Unbedingt nothwendig ist aber diese Auffassung nicht. Denn das Beten selbst ist ein Beweis der Gnade Gottes, ein Vorrecht der Gläubigen. Denn das rechte Gebet beruht auf der Gewißheit des Gnadenstandes. Doch wird die erstere Auffassung durch den Parallelismus begünstigt, da im zweiten Gliede ebenfalls nur das Moment der Erhörung hervorgehoben wird. — Das zweite Hemistich: du wirst dein Gelübde abtragen, ist dem ersten ganz parallel. Denn die Gelübde wurden erst dann abgetragen, wenn man dasjenige erhalten hatte, weswegen man sie gethan. Aus dem Consequens, der Abtragung des Gelübdes, ist also das Antecedens, die Erhaltung dessen, weswegen das Gelübde gethan wurde, zu ersehen.

V. 28. גזר beschließen, nach Aram. Sprachgebrauche. Gegenstand des Beschlusses ist אמר, eine innerliche Rede oder ein Gedanke, ein Plan. Mehrere: der Gottlose schwankt in seinen Entschlüssen hin und her, weil er immer fürchten muß, daß Gott ihm einen Strich durch die Rechnung mache. Besser aber nimmt man es in Verbindung mit dem Folgenden, ebenso wie in der ersten Hälfte von V. 27: was du beschließest, gelingt dir. Das וְיָקָם ist das fut. apoc. und also der Optativ: und es bestehe dir, das wünsche ich, und das wird geschehen. Eliphas mischt unter die Vorherverkündigung den Wunsch, um zu zeigen, wie sehr sie ihm vom Herzen geht. Doch kann auch das verkürzte Fut. statt des gewöhnlichen stehen. „Und auf deinen Wegen glänzt

Licht," d. h. du wirst im Lichte des Glückes wandeln; durch Gottes Segen sind deine Unternehmungen glücklich. Dieß bezieht sich auf C. 19, 8, wo Hiob sich beklagt hatte, daß Gott auf alle seine Wege Finsterniß gelegt habe.

V. 29. „Wenn sie erniedrigten, so sprichst du: Erhöhung," für: denn wenn du jetzt erniedrigt bist, so wird Gott dich zur Höhe des Glücks erheben. השפילו sie haben niedrig gemacht: Subject sind die im Prologe eine nach der andern aufgezählten feindlichen Mächte, die Chaldäer und Sabäer u. s. w. גאה Erhöhung, Exclamation. שח עינים der Niedrige der Augen, der Demüthige; Demuth und Hochmuth zeigen sich besonders im Blicke. Daher der Hochmuth mehrfach durch die Hoheit der Augen bezeichnet. Auf שח ruht ein besonderer Nachdruck; es enthält eine indirecte Bestrafung des vermeintlichen Hochmuths Hiobs, aus dem Eliphas sein angebliches früheres Sündenleben ableitete (er hat sich hochmüthig über Gottes Gesetz hinweggesetzt und ist seinem eignen Gesetze gefolgt) und eben so auch sein Widerstreben gegen die Anerkennung seiner Schuld. Es findet eine Beziehung statt auf C. 21, 22, wo Hiob zu den Freunden gesagt hatte: „Und er richtet die Hohen." Den Vorwurf des Hochmuthes gibt Eliphas dem Hiob zurück.

V. 30. Wenn du gleich schuldbeladen und ohne Besserung rettungslos verloren bist, so wird Gott dich doch erretten, wenn du dich besserst. אי nicht, so 1 Sam. 4, 21 und im Aethiop. und Rabbinischen. „Er wird erretten den nicht Unschuldigen," d. i. dich, der du nicht unschuldig bist. — ימלט und er wird errettet, nämlich dieser nicht Unschuldige, für: du wirst errettet. Die zweite Person konnte nicht füglich stehen, weil dann nicht ins Licht getreten wäre, daß es sich von künftiger Reinheit der Hände handelte. Durch den Gebrauch der sich auf das אי נקי beziehenden dritten Person tritt die jetzige Schuldbeladenheit in Gegensatz gegen die künftige Reinheit. Es ist ein anderer Hiob als der jetzige, der errettet wird. Hiob nahm die Errettung auf Grund seiner gegenwärtigen Reinheit in Anspruch. בבור כפיך durch die Reinigkeit deiner Hände, dadurch daß du dich besserst, dich von aller Sünde reinigst. Anders faßt Ewald den Vers. Eliphas soll nach ihm sagen,

Hiob werde sogar, ein Heiliger geworden, für nicht ganz schuldlose Unglückliche mit Erfolg zu Gott beten können. Dieser Gedanke kann aber hier, wo es um die eigne Errettung sich handelt, nicht die Finalsentenz bilden, welche eine kurze Zusammenfassung der Hauptmomente enthalten muß und nach unserer Auffassung enthält. Auch paßt der Gedanke nicht in das System der Freunde. Der Weg zum Heile geht durch die Buße, der Satz ist Eliphas und Elihu gemeinsam. Aber der Begriff der Buße ist verschieden. Eliphas verlangt Ablegung der groben Sünden, Elihu, daß Hiob zur Erkenntniß des geistlichen Hochmuthes kommt, der den Gerechten so leicht beschleicht.

C. 23. 24.

Hiob entgegnet Eliphas, daß er, seiner Zurechtweisung ungeachtet, den Wunsch wiederholen müsse, mit Gott rechten zu dürfen, dann würde seine Unschuld gewiß deutlich erwiesen werden. Er behauptet, daß Gott geflissentlich den Rechtsstreit vermeide, weil er voraussehe, daß er in demselben unterliegen werde. Darauf wirft er von neuem die Frage auf, wie sich die Strafloſigkeit und das Glück der Gottlosen mit der Gerechtigkeit Gottes vertragen, und zieht aus den ausführlich von ihm dargelegten Thatsachen die Folgerung, daß sich keine Spuren der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit in den Menschenschicksalen nachweisen lassen. — Sobald die Freunde gezwungen wurden, dieß zuzugeben, so durften sie nicht in ihren Beschuldigungen gegen Hiob fortfahren; denn diese gingen ja nur aus ihrem Grundsatze hervor, daß die allwaltende göttliche Vorsehung auf Erden ein nothwendiges und unveränderliches Verhältniß bestehen lasse zwischen Schuld und Strafe, Verbrechen und Unglück. Ebendeshalb geht Hiob auf das eigentlich Neue in Eliphas Rede, die bestimmten Anschuldigungen, gar nicht direct ein. Diese fielen von selbst weg, wenn ihr Grund erschüttert wurde. Deutlich aber ist der Einfluß, welchen diese Anschuldigungen auf Hiobs Stimmung ausgeübt hatten. Sie ist in dieser Rede weit trüber, wie in den früheren. Die Einseitigkeit der Freunde treibt auch ihn in die frühere Einseitigkeit zurück.

Dem immer in Bezug auf die göttliche Vergeltung der Freunde ist er hier, seiner früheren Mäßigung vergessend, geneigt, ein nie entgegenzustellen. Anfangs zwar ist noch etwas von Erhebung und Hoffnung vorhanden; bald aber sinkt er in völlige Trostlosigkeit. — Die Rede Hiobs zerfällt in drei Theile: 1) der Wunsch, mit Gott zu rechten, C. 23, 2—7; 2) der Schmerz über die Vergeblichkeit dieses Wunsches, V. 8—17; 3) die Behauptung, daß auch sonst die göttliche Gerechtigkeit sich auf Erden nicht kundgebe.

V. 2—7.

Hiob erklärt sich durch die Antwort des Eliphas für unbefriedigt und spricht von neuem den Wunsch aus, mit Gott zu rechten, im Vertrauen auf die Güte seiner Sache gewiß, daß ihm dann geholfen werden würde. Dieser Wunsch muß um so lebhafter aufkeimen, je mehr er durch die Rede des Eliphas in der Ueberzeugung bestärkt wird, daß mit den Freunden gar keine Verständigung möglich.

V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Auch jetzt noch empört sich mein Kummer, mein Unglück lastet auf meinem Seufzen. V. 3. O daß ich ihn zu finden wüßte, kommen könnte an seinen Ort. V. 4. Darlegen wollt' ich vor ihm Recht und meinen Mund mit Beweisen füllen. V. 5. Wissen möchte ich die Worte, die er mir antworten würde, und aufmerken würde ich auf was er mir sagte. V. 6. Würde er in der Fülle der Kraft mit mir streiten? Nein er würde achten auf mich. V. 7. Da würde ein Rechtschaffner mit ihm rechten, und ich würde frei werden für immer von meinem Richter.

V. 2. היום heute, noch jetzt. In dieser allgemeinen Bedeutung kommt היום auch sonst vor, so daß man keinen Grund hat mit Ewald daraus zu schließen, daß das Gespräch mehrere Tage gedauert habe. מרי Empörung, von מרה. „Auch jetzt noch ist Empörung mein Schmerz," d. h. mein Schmerz unterliegt nicht euren Ermahnungen, er läßt nicht nach, sondern wird durch dieselben nur zu noch hartnäckigerem Widerstande aufgefordert, ergießt sich nur noch heftiger. שיחה eigentlich: Sinnen, dann

speciell von dem Sinnen über dem Unglück, dem Kummer, weil nichts mehr mit Gewalt die Gedanken auf sich zieht, als der Schmerz, nichts mehr einladet, daß man sich darin versenke, darüber brüte. — „Meine Hand," d. i. die schwere Hand Gottes, die mich getroffen, das von ihm über mich verhängte Unglück, so חמסי, das mir angethane Unrecht, חצי der Pfeil, der mich getroffen, C. 34, 6, vgl. C. 19, 21, wo Hiob klagt: die Hand Gottes hat mich getroffen. כבד mit על schwer sein über etwas, graviter incubuit alicui, C. 33, 7; Ps. 32, 4; Jes. 24, 20. Das Seufzen ist mir abgepreßt durch die schwer auf mir lastende Hand Gottes, fällt also nicht auf meine Rechnung und kann nicht, wie ihr verlangt, aufgegeben werden. Richtig Stickel: die Hand auf mir erpreßt mein Seufzen.

V. 3. Ebenso muß ich auch ferner wünschen, mit Gott zusammenkommen zu können und von ihm eine gerechte Entscheidung meiner Sache zu erhalten. מי יתן ידעתי. wörtlich: wer wird geben ich weiß, daß ich ihn finde, für: möchte ich ihn doch zu finden wissen, ihn, der sich jetzt meinen Blicken geflissentlich entzieht. Vor dem zweiten Hemistich zu ergänzen, מי יתן ידעתי.

V. 4. Dann, wenn es auf Gründe ankäme und nicht, wie jetzt auf Gewalt, würde ich gewiß siegen. ערך משפט vgl. zu C. 13, 18.

V. 5. „Wissen will ich;" er ist begierig, wie Gott antworten, wie er das Kreuz der Frommen rechtfertigen wird. In dem: ich möchte doch wissen, liegt die Zuversicht ausgesprochen, daß Gott nichts Begründetes vorzubringen wissen wird.

V. 6. Man konnte Hiob einwenden, daß es Thorheit sei, wenn der ohnmächtige Mensch mit dem allmächtigen Gotte rechten wolle, der ihn sogleich niederschmettern werde. Diesen Einwand schneidet Hiob hier ab, indem er das Vertrauen ausspricht, wenn es ihm nur gelänge, Gott aus seiner Verborgenheit zu ziehen, wenn er ihn nur dahin bringen könne, sich mit ihm einzulassen, so würde er auch gewiß mit schonender Liebe gegen ihn verfahren; denn wozu sollte er sich sonst mit ihm einlassen? Wollte er seine Ungerechtigkeit fortsetzen, so wäre es natürlicher, daß er wie bisher ohne Urtheil und Recht ihn verdamme und strafe. Hiob hat noch

ſoviel Herz zu Gott, daß er meint, er würde es nicht vermögen, wenn er Auge in Auge mit ihm zuſammen käme, ſich ſelbſt zu verläugnen, ſeiner Idee zuwiderzuhandeln. Die „Kraftfülle" iſt die Allmacht. Das אך nur, er würde nicht anders handeln als ſo. Wörtlich: „er würde legen in mir;" die vollſtändige Redensart iſt שים לבו wie C. 34, 14; die Abkürzung gehört zu dem eigenthümlichen Sprachgebrauche unſers Buches, C. 17, 3; 24, 12. Das Herz in Jemand legen, Bezeichnung der liebevollen Rückſicht, die den status causae wohl ins Auge faßt, hier namentlich Hiobs Unſchuld und Gerechtigkeit, im Gegenſatz gegen ein willkürliches Verfahren.

V. 7. Dann würde er ſelbſt meine Gerechtigkeit anerkennen müſſen und mich von Schuld und Strafe freiſprechen. שם iſt nie partic. temporis: an dem Orte der Zuſammenkunft, vgl. V. 3. „Da würde ein Rechtſchaffner mit ihm rechten," d. h. ich der ich ein Rechtſchaffner bin und als ſolcher alsdann erſcheinen werde. Hiob redet von ſich in der dritten Perſon, wie Eliphas in C. 22, 30 zu ihm von ihm in der dritten Perſon geredet hatte. פלט iſt in Pi. immer tranſitiv, befreien, und es iſt mißlich anzunehmen, daß es hier allein in der (geſteigerten) Bedeutung von Kal ſtehe: prorsus evasit. Es ſcheint hier ein term. techn. forens. zu ſein, zu ergänzen: die Sache. Michaelis: salvam reportarem causam. לנצח auf immer, nie, wie Mehrere hier wollen: ganz und gar, zeigt, daß die Entſcheidung eine finale ſein würde.

V. 8—17.

Hiob beklagt ſich, daß ſein im Vorigen ausgeſprochener Wunſch, mit Gott rechten zu können, ihm nicht gewährt werde, behauptet, dieß geſchehe deßhalb nicht, weil Gott wiſſe, daß er ihn freiſprechen müſſe, wenn es erſt zu gegenſeitiger Verantwortung käme, und ſchildert die Verzweiflung, in die er durch die traurige Gewißheit geſtürzt werde, daß er es nicht mit der allmächtigen Gerechtigkeit und Liebe, ſondern mit allmächtiger Willkür zu thun habe; denn wäre Gott gerecht, ſo würde er ihn doch, wenn auf keine andere Weiſe, wenigſtens durch den Tod

von den Leiden errettet haben. — Eine Dekade, getheilt durch die fünf.

V. 8. Siehe ich gehe gen Osten und er ist nicht da, und gen Westen und ich gewahre ihn nicht. V. 9. Gen Norden, wenn er dort handelt, und ich schaue ihn nicht, gen Süden, und ich sehe ihn nicht. V. 10. Denn er kennt den Weg bei mir, er hat mich geprüft, ich würde wie Gold ausgehen. V. 11. An seinem Schritt hielt fest mein Fuß, seinen Weg hab ich beobachtet und nicht ließ ich abbiegen. V. 12. Das Gebot seiner Lippen — nicht bin ich abgewichen, vor meinem Gesetz verwahrte ich die Worte seines Mundes.

V. 8. 9. Doch vergeblicher Wunsch, nichtige Hoffnung, Gott, obgleich überall gegenwärtig, entzieht sich meinen Blicken; wohin ich mich auch wende, kann ich ihn nicht finden. — Wenn die Hebräer die Himmelsgegenden abtheilen, so wenden sie sich gegen Osten. Daher קדם die Vorderseite für Osten, אחור die Rückseite für Westen, שמאל die Linke für Norden, ימין die Rechte für Süden. שמאל ist Accusativ, noch abhängig von dem: ich gehe. Die Verba der Bewegung haben den Ort, welchen die Bewegung trifft, im Accusativ bei sich. „In seinem Handeln," vgl. C. 28, 26, wenn er dort zur Linken handelt, wenn er dort durch seine Wirkungen seine Gegenwart kund gibt. Was Hiob quält, ist, daß Gott, obwohl überall gegenwärtig, doch nirgends so zu finden ist, daß er ihm Rede stände. אחז ist, wie der Accent auf der penult. zeigt, das fut. apoc. von חזה, sehen. יעטף bedecken. „Er bedeckt den Süden und dennoch sehe ich ihn nicht," d. h. obgleich der ganze Süden bedeckt und erfüllet ist von seiner schaffenden Allmacht und Allgegenwart, vgl. Ps. 139, 5: „hinten und vorn umlagerst du mich," so sehne ich mich doch vergeblich, ihn zu sehen. יעטף entspricht dem בעשותו. Was Hiob hier wünscht, das erlangte er später, als Gott im Wetter erschien und zwischen ihm und den Freunden entschied. Der Sache nach erlangt es jeder Fromme, so wie allen derselbe Kampf in der Anfechtung mit ihm gemeinsam ist, wie sie alle wünschen, daß es ihnen einmal möglich sein möchte, mit Gott auszureden, ihm alle ihre Zweifel vorzulegen, und durch ihn in den Stand gesetzt zu werden, ihn zu rechtfertigen. Gott

erſcheint ihnen, nachdem er ſich ſo lange verborgen, als es ihnen zuträglich war, innerlich mit ſeinem Troſte, der ihnen den hellen Blick in die wundervolle Oekonomie des Kreuzes gewährt, äußerlich mit ſeiner Hülfe. Dennoch aber war der Ausgang ſehr verſchieden von dem, den Hiob erwartete. Er glaubte, daß beim Zuſammentreffen die Beſchämung auf Gottes Seite ſein würde; dagegen aber that er nachher Buße in Staub und Aſche. Nicht als ein Gerechter ging er aus dem Kampf hervor, ſondern als ein armer Sünder, freilich nicht als ein Verbrecher, wie die Freunde gewähnt hatten.

V. 10. Daß er ſich alſo verhüllet und nicht von mir finden läßt, dazu hat er ſeinen guten Grund; denn er kennt meine Rechtſchaffenheit, und weiß, daß er ſein eigenes Verfahren gegen mich für ungerecht erklären müßte, wenn er ſich in eine perſönliche Verhandlung mit mir einließe. Dieſer Grund von Gottes Nichterſcheinen, auf den Hiob von ſeinem Standpunkt nothwendig kommen mußte, da er unfähig war, den wahren zu erfaſſen, iſt ihm noch ſchrecklicher als das Nichterſcheinen ſelbſt. Faßt er *ihn* ins Auge, ſo muß er ganz an Gott irre werden, der Gedanke an einen ſolchen Gott flößt ihm Schauder ein. Der *Weg bei* jemand iſt die ihm eigenthümliche Weiſe zu handeln. „Er hat mich geprüft, ich werde wie Gold ausgehen," für: er hat mich geprüft und weiß, daß ich als Gold hervorgehen würde. Er weiß aus angeſtellter Prüfung, daß, ſo wie Gold in den Schmelztiegel geworfen, als Gold wieder hervorkommt, alſo auch ich bei dieſer Unterſuchung rein wie Gold befunden werden würde. בחנני entſpricht dem ירף und darf daher nicht hypothetiſch genommen werden.

V. 11. „Seinen Schritt hat feſtgehalten mein Fuß." *Michaelis*: vestigiis dei constanter institi. Die Frömmigkeit als Nachfolge Gottes, nach dem: ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig, und dem: hinter dem Herrn eurem Gotte ſollt ihr gehen, in 5 Moſ. 13, 5. „Seinen Weg habe ich beobachtet," d. h. dem Wege, auf dem Gott wandelt, bin ich ſorgfältig gefolgt. אט fut. apoc. in Hiph. von נטה abweichen, gewöhnlich Patach; das Kametz hier wegen der Pauſa. „Ich habe nicht abweichen gemacht," nämlich meinen Fuß, ich bin nicht abgewichen.

V. 12. מצות שפתיו als nom. absol.: was das Gebot seiner Lippen betrifft; das ו in ולא ist das Vav der Folge, so. אמיש Fut. in Kal. von מוש=מיש, nicht Fut. in Hiph. „Mehr als mein Gesetz habe ich bewahrt die Worte seines Mundes.“ Die Frömmigkeit besteht darin, daß Gottes Wille dem eignen vorgezogen wird. Das bewahren nicht so viel als beobachten — dann müßte שמר stehen — sondern so viel als verwahren. Zu Grunde liegt das Bild eines Schatzes, der sorgfältig verborgen und verwahrt wird. Der Gegensatz des eignen Gesetzes, des *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* in Röm. 7, 23, und des Gesetzes Gottes entspricht hier dem vorhergehenden des eignen Weges und des Weges Gottes. Die starke Behauptung der Unschuld Hiobs steht übrigens im Gegensatz gegen die Vorwürfe, die ihm Eliphas gemacht hatte. Speciell sieht Hiob auf C. 22, 22: „Nimm aus seinem Munde Gesetz und lege seine Worte in dein Herz.“

In V. 13—17 die zweite Hälfte der Dekade. V. 13. Und er ist Einer, und wer will ihn zurücktreiben, und was seine Seele begehret, das thut er. V. 14. Denn er wird vollenden mein Gesetz, und dergleichen ist noch vieles bei ihm. V. 15. Darum erschrecke ich vor seinem Angesichte, merke ich darauf, so schaudre ich vor ihm. V. 16. Und Gott hat mein Herz weich gemacht, und der Allmächtige mich erschreckt. V. 17. Denn ich ward nicht vernichtet vor der Finsterniß, und vor meinem Antlitze verbarg er nicht Dunkel.

V. 13. Aber was ist zu thun, fährt Hiob fort, wenn man mit einem Gegner, wie Gott zu thun hat, der allmächtig und über jeden Zwang, jedes Gesetz, jede Rechenschaft erhaben ist. Was soll man machen, wenn ein solcher der Gerechtigkeit die Anerkennung versagt? Michaelis: vere unus tantum est, nec parem aut superiorem habet, cui rationem reddere tenetur. Durch den Einzigen wird die Qualität des Einzigen bezeichnet, vgl. באל שדי 2 Mos. 6, 3, in der Qualität des Allmächtigen. Er bewegt sich auf dem Gebiete dieser Qualität. Es gilt von ihm Alles, was von dem Einzigen 5 Mos. 6, 4; Joh. 17, 3 (vgl. zu der Stelle) gesagt werden kann, einem solchen, der an Macht gar nicht seines Gleichen hat, die sich seiner Willkür

widerſetzen und ihn in den gehörigen Schranken halten könnten. „Wer wird ihn zurücktreiben?“ Niemand kann ſeinem Willen widerſtehen oder ihn hindern zu thun, was er thun will. „Und ſeine Seele begehrt und er thut es,“ was er will, das thut er. Schranken ſind für ſeinen, des Allmächtigen Willen, nicht geſtellt. Vergeblich iſt jeder Widerſtand gegen ihn; will er der Gerechtigkeit die Anerkennung verſagen, ſo muß man ſich das ruhig gefallen laſſen, und kein Mittel bleibt übrig, ſeine Anſprüche geltend zu machen. Der Monotheismus wird zum furchtbaren Schreckbild, ſobald man an der Gerechtigkeit und Liebe des einen Gottes irre geworden iſt. Der Quell alles Troſtes verwandelt ſich in einen Giftbrunnen, wenn in der Einheit oder Abſolutheit bloß die Seite der Allmacht ins Auge gefaßt wird, und das liegt gar nahe, wenn ſeine ſtarke Hand auf uns laſtet.

V. 14. Den allgemeinen Satz, den Hiob im Vorhergehenden in Bezug auf Gott ausgeſprochen, beſtätigt er hier aus ſeiner eignen Erfahrung. „Denn er vollendet mein Geſetz,“ was er über mich beſchloſſen, das führt er ohne alle Rückſicht zu Ende. Alle meine Klagen, alle meine Berufungen auf meine Unſchuld helfen nichts. עם לבבו=עמו. „Und wie dieſes — das Fem. für das Neutrum — iſt noch vieles bei ihm,“ d. h. an meinen bisherigen Leiden hat er noch nicht genug; ohne Zweifel wird er noch mehre über mich verhängen, ohne daß ich ihn deswegen zur Rechenſchaft ziehen kann. Dieß paßt vortrefflich in den Parallelismus mit dem Vollenden im erſten Gliede. Andere: und ſo macht er es nicht bloß in dieſem Falle, ſondern auch in unzähligen andern. Dagegen das Folgende, das ſich nur auf Hiob bezieht. Hiob iſt, wie es ſcheint ſchon aufs Aeußerſte gebracht. Aber der arme Menſch hat eine entſetzliche Leidensfähigkeit, es iſt unglaublich, was er alles aushalten kann, und er traut es Gott zu, daß er ihm nichts erſparen wird, was er irgend auf ihn bringen kann.

V. 15. „Deshalb,“ wegen dieſer allmächtigen durch kein Geſetz gezügelten Willkür, oder weil ich es mit einem Gotte zu thun habe, der, während er innerlich an kein Geſetz ſich bindet, äußerlich unbedingt über daſſelbe erhaben iſt. Ein ſolcher Gott, eine allmächtige Willkür, ſtatt einer allmächtigen Liebe und

Gerechtigkeit, kann nur Schauder und Entsetzen erregen. „Erschaudere ich vor seinem Angesichte," eigentlich: von seinem Angesichte aus, weil der Schrecken von demjenigen ausgeht, der ihn einjagt.

V. 16. „Gott hat weich gemacht mein Herz," er hat mir das Herz gebrochen, mich zur Verzweiflung gebracht, indem er durch die über mich, den Gerechten, verhängten Leiden sich als die allmächtige Willkür kund gegeben hat.

V. 17. Der Grund der von Hiob im vorigen Verse geschilderten Verzweiflung. Die geringste Rücksicht auf seine Frömmigkeit wäre doch die gewesen, daß Gott ihn um ihretwillen vor dem Einbruche des Elendes hätte sterben lassen. Aber auch dieß ist nicht einmal geschehen. „Von dem Angesichte der Finsterniß weg," so daß ich sie nicht erblickte. נצמתי von frühzeitigem Tode. Die Bedeutung vertilgt werden ist für das Niph. von צמה durch C. 6, 17 gesichert und jede andere Erklärung abzuweisen. Hiob klagt hier, daß ihm nicht gewährt worden sei, was nach seiner Behauptung dem Gottlosen auch im schlimmsten Falle gewährt wird; diesen birgt Gott nach C. 21, 30 durch einen schnellen Tod vor dem Unglücke. In dem zweiten Hemistich ist aus dem ersten לא zu ergänzen. „Er hat vor meinem Angesicht das Dunkel nicht verhüllt," er hat mich das Unglück sehen, erfahren lassen, während er mich doch wenigstens durch den Tod demselben hätte entrücken sollen.

C. 24.

Im vorigen Capitel hatte Hiob aus seinen eignen Schicksalen zu zeigen gesucht, wie grundlos die Behauptung der Freunde sei, daß die allwaltende göttliche Vorsehung sich stets in der gerechten Austheilung von Glück und Unglück erweise. In diesem Capitel sucht er dasselbe zu erweisen, indem er sich vom Besonderen zum Allgemeinen wendend, die auf Erden herrschende Verwirrung beschreibt. Er entwirft zu dem Ende ein Gemälde der menschlichen Bosheit in ihren mannigfachen Gestalten, er zeigt, wie das Laster ungestraft wüthe in Stadt und Land und Meer,

wie Gott, ſtatt die Gottloſen zu vertilgen, ihre Pläne begünſtige; wie dagegen Gerechte, all' ihrer Habe beraubt, nackt und hungrig herumirren müſſen, wie ihr Klaggeſchrei zum Himmel emporſteige, ohne gehört zu werden. Erſt gegen das Ende der Rede, V. 19—25, lenkt er ein, indem er anerkennt, daß die Strafloſigkeit der Böſen nur eine temporäre ſei, daß endlich der verdiente Untergang ſie treffe, die göttliche Rache ſie ereile. Aber auch nach dieſem Zugeſtändniß muß er noch in der Oppoſition gegen die Freunde beharren; denn immer blieb noch das Problem ſtehen, wie das zeitliche Glück der Gottloſen und das Elend der Gerechten überhaupt mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen ſei. Immer zeigte ſich noch die Theorie der Freunde als unhaltbar, nach denen die Aeußerungen der göttlichen vergeltenden Gerechtigkeit die Aeußerungen der menſchlichen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gleichſam Stück für Stück begleiten ſollen, und es iſt eine andere Theodicee nöthig, als die ihrige, wenn es überhaupt eine ſolche gibt. — Die Schilderung der Thatſachen, welche die Theorie der Freunde zunichte machten, geht von V. 1—18. Ewald will hier im einzelnen eine ſtrenge Anordnung durchführen: V. 2—4 beziehe ſich auf grauſame Machthaber, V. 5—12 auf Dulder und Hülfloſe. Allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich, daß dieſe Anordnung erzwungen iſt. So kann V. 5 nur auf gewaltſame Weiſe auf die Leidenden bezogen werden; V. 9 bezieht ſich auf die Gottloſen, nicht auf die Leidenden. Gerade das beſtändige Uebergehen von den Leidenden zu den Frevlern und von dieſen zu jenen, iſt für den Zweck Hiobs angemeſſener, als eine genaue Sonderung. Die enge Verbindung der Gegenſätze macht die herrſchende Verwirrung erſt recht anſchaulich. Der eine Gegenſatz verſtärkt den Eindruck des andern. — Ebenſo wenig iſt auch die Annahme begründet, daß die Schilderung ſich auf beſtimmte Verhältniſſe, auf die Leiden der angeblichen Ureinwohner des Landes beziehe, die von ſpäteren Einwanderern unter beſtändigem Drucke gehalten werden. Dagegen ſpricht ſchon das, daß die Schilderung der Bedrückungen überall auf die Grundlage in den Büchern Moſes zurückgeht. Danach trägt ſie allgemein menſchlichen Charakter. Es findet ſich auch kein einziger wirklich individueller

Zug vor. Und die ganze Annahme eines solchen Verhältnisses von Ureinwohnern und später Eingewanderten ist überhaupt eine luftige Hypothese. Geschichtlich läßt sich ein solches Verhältniß gar nicht nachweisen. — Die erste Hälfte der Schilderung

V. 1—11.

Zuerst das Thema in V. 1, dann die Ausführung in einer Dekade. Die Zehnzahl wird getheilt durch die sieben und drei, die erstere wieder durch die drei und vier. — V. 1. Warum werden vom Allmächtigen Zeiten nicht verborgen, und die ihn kennen, schauen nicht seine Tage.

V. 1. Wenn eure Ansicht von der göttlichen Weltregierung, fährt Hiob fort, die richtige ist, wie sind denn die Frommen oft unglücklich, die Gottlosen glücklich? Das erste, das Unglück der Frommen, im ersten Gliede. משדי vom Allmächtigen aus, von Seiten des Allmächtigen. Das verbergen entspricht dem bedecken im vorigen Verse; aus demselben erhält auch עתים, Zeiten, seine nähere Bestimmung, als Unglückszeiten, so wie die Vergleichung des vorigen Verses überhaupt zeigt, daß hier von den Frommen die Rede ist, nicht wie Schultens u. A. nach gezwungener Erklärung annehmen, von den Gottlosen. עתים kann an sich nicht calamitosa tempora bedeuten. Die Klage ist, daß gewisse Zeiten nicht verborgen werden, dagegen andere, die erscheinen sollten, ausbleiben. Welche Zeiten gemeint sind, des Dunkels für die Gerechten, das kann nach dem unmittelbar vorhergehenden Verse nicht zweifelhaft sein. Der Anschluß an V. 17 weist alle von der gegebenen abweichenden Erklärungen zurück. — Die Argumentation aus dem Glücke und der Strafloſigkeit der Gottlosen enthält das zweite Glied. Warum schauen die Frommen — diese sind unter den Gott Kennenden zu verstehen, die Erkenntniß eine lebendige — wohl ihr längeres Leiden, nicht aber die Gerichte Gottes über den Gottlosen; diese werden gewöhnlich als die Tage Gottes bezeichnet, die Tage, an denen Gott sich verherrlicht und als Gott zeigt. Es findet ein Gegensatz statt gegen die Behauptung der Freunde, daß die Gerechten allemal das Gericht Gottes über die Bösen erleben, vgl. zuletzt C. 22, 19. 20.

V. 2. Die Gränzen verrücken sie, rauben Heerden und

weiden. V. 3. Den Esel der Waisen führen sie weg, pfänden den Stier der Wittwe. V. 4. Sie verdrängen Dürftige vom Wege, allzumal verbergen sich die Elenden des Landes.

V. 2. Es folgt von hier an ein Verzeichniß der Schandthaten, die ungestraft begangen werden, von unschuldigen Leiden, die ohne Hülfe bleiben. נשג=נסג=סוג, in Hiph. verrücken; als Subj. hier und im folgenden Verse zu ergänzen die Gottlosen, vgl. das Gesetz 5 Mos. 27, 17; 19, 14, auf welches wörtlich angespielt wird. Wer die Gränze seines Nächsten verrückt, wird dort verflucht. Von solchem Fluche aber ist nichts wahrzunehmen. „Und dann weiden sie," ohne daß Jemand sie daran hindert, ihnen den ungerechten Besitz entreißt. Zu dem zweiten Gliede vgl. 3 Mos. 19, 13.

V. 4. „Sie verdrängen Dürftige vom Wege," stoßen sie hinweg, wo sie ihnen im Wege stehen, specialisirende Bezeichnung übermüthiger Gewaltthätigkeit.

V. 5. Siehe da Waldesel in der Wüste, sie gehen aus auf ihr Gewerbe, suchend nach Raub, die Einöde ist ihm Speise für die Gesellen. V. 6. Auf dem Felde ernten sie sein Futter, und den Weinberg des Bösen herbsten sie. V. 7. Nackt übernachten sie ohne Kleidung und haben keine Hülle in der Kälte. V. 8. Von dem Platzregen der Berge werden sie naß, und ohne Zuflucht umarmen sie den Felsen.

V. 5. Beschreibung der Gottlosen, die in der Wüste das Räuberhandwerk treibend, wehrlose Caravanen und Wanderer überfallen. „Waldesel" werden sie genannt, mit Anspielung auf 1 Mos. 16, 12, wo Ismael diesen Namen erhält und als ein solcher Räuber beschrieben wird, wegen ihres Umherschweifens in der Wüste und ihrer scheuen Wildheit. Ewald u. A. beziehen diesen Vers auf Leidende, welche in Wüsten und Höhlen zurückgedrängt, das elendeste Leben hinschleppten, Waldeseln gleich die Wüste durchziehend. Dagegen spricht aber außer der Beziehung auf die Genesis das: Raub suchend. טרף bezeichnet eigentlich die Beute der wilden Thiere. Von der reichlichen Nahrung steht es dichterisch in Ps. 111, 5. Von der kümmerlichen Nahrung der Elenden aber kann es kaum stehen. Der Waldesel ist auch in Hos. 8, 9 Bild der freiwilligen Absonderung, Gegensatz der Civilisation

und Cultur. Er ist ein unbändiges Thier und schon deßhalb nicht zur Bezeichnung der Elenden geeignet. Die Wildheit und Unbändigkeit wird in unserm Buche selbst C. 39, 5 f. als der am meisten charakteristische Zug bei ihm hervorgehoben. „Sie gehen aus in ihrer Arbeit," dadurch wird bezeichnet, daß sie den Raub als ihr eigentliches Gewerbe betrachten. Statt לטרף könnte auch das bloße טרף stehen. Daraus erklärt sich der stat. constr. — נערים nicht die Kinder, sondern die Gesellen, deren Hülfe sich der Anführer der Rotte zu seinen Räubereien bedient, vgl. 1 Mos. 14, 24. Den Commentar zu dem: die Einöde ist ihm Brot, gewährt das an Ismael gerichtete Wort: seine Hand ist wider alle und die Hand aller wider ihn, und das an Esau gerichtete: „von deinem Schwerte sollst du leben," weil nämlich dein wüstes Land dir keine hinreichende Nahrung spenden wird.

V. 6. Nicht genug, daß die Gottlosen den Armen seiner Habe berauben, sie zwingen ihn auch noch, ihnen ohne Lohn Sklavendienste zu thun. Die Elenden ernten nicht etwa für sich, sondern für den reichen Bösewicht, vgl. V. 10. 11, der sie auf Grund unberechtigter Forderungen zu seinen Leibeigenen gemacht hat. בליל Mengekorn, wie es für das Vieh untereinander gesäet wird, das Suffix auf den Gottlosen zu beziehen. Für das seltenere יקצירו des Keth. (das Hiph. kommt sonst nicht vor) substituirt das Kri das gewöhnliche Kal, יִקְצֹרוּ. לקש ein ἅ. λ. Dem Zusammenhange ganz gemäß die Vulgata: vindemiare. Wahrscheinlich bezieht sich, wie dieß aus dem denom. מלקוש, der Spätregen, und לקש, Spätgras, hervorgeht, das Verbum auf das spätere Eintreten der Weinlese, ungefähr wie unser herbsten. Das Futter ist die erste Ernte, die Weinlese die letzte, die Kornernte liegt zwischen diesen beiden Punkten und wenn die Armen bei ihnen fröhnen müssen, so versteht es sich von selbst, daß auch die Kornernte durch ihren Dienst eingebracht wird.

V. 7. Die Gottlosen haben ihnen Alles, auch die nothdürftigste Kleidung genommen. „Als Nackter," in dem Zustande eines solchen.

V. 8. זרם der Platzregen — von dem Platzregen des

Gebirges werden sie benetzt, d. h. von dem Platzregen, der sie in dem Gebirge trifft, wohin sie sich aus Furcht vor den Gottlosen geflüchtet haben (die Berge als Bergungsörter wie in Ps. 11), oder auch von dem Regen, der von den Bergen, in die sie geflohen, sich in den Waldbächen ergießt. מחסה Zufluchtsort, wo man vor der Witterung geschützt ist: sie umarmen den Felsen, wählen sich den harten Felsen zur Lagerstätte, sie umfassen ihn, wie ihren letzten Freund.

V. 9. Sie rauben von der Brust die Waise, und den Elenden pfänden sie. V. 10. Nackt gehen sie einher ohne Kleidung, und hungrig tragen sie Garben. V. 11. Zwischen ihren Mauern pressen sie Oel, treten die Kelter und dürsten.

V. 9. Wie auch in dem Vorhergehenden die Schilderung der Gewaltthätigkeiten der Gottlosen und des Elendes der unschuldig Leidenden abwechselten, so sind in diesem Verse wiederum die Gottlosen als Subject zu ergänzen. שׁד die Mutterbrust, gewöhnlich שַׁד, in dieser Form aber auch bei Jesaias. „Sie rauben" u. s. w., um sie nämlich zu Sklaven zu machen, wenn die Wittwe ihnen etwas schuldig ist, oder unter dem falschen Vorwande, daß sie ihnen schuldig sei. חבל mit על stärker wie חבל mit dem Accusativ, eigentlich überpfänden. Das על bezeichnet das Drückende, was die Pfändung für den Armen hat. Die Pfändung, deren schon in V. 3 gedacht war, kehrt hier wieder, weil sie unter den Martern, welche die Elenden von ihren Zwingherrn erleiden müssen, eine der gewöhnlichsten und schwersten ist. Gleichen Grund hat die Wiederholung in V. 10.

V. 10. Der reiche Gottlose zwingt die Armen, nachdem er sie all' ihrer Habe beraubt hat, zu seinem Dienste und versorgt sie nicht einmal während desselben mit nothdürftiger Nahrung und Kleidung. Das Subject wiederum die Armen. Das Verbum הלך hat in Piel nicht transit., sondern frequentat. Bedeutung; הַלֵּךְ discursitare, hier von dem Hin- und Herlaufen der Armen zur Besorgung der Angelegenheiten der Reichen. „Und hungrig tragen sie Garben" (עמר collect.), sie müssen das Getreide des Reichen eintragen und erhalten von demselben nicht einmal so viel, um ihren Hunger stillen zu können, während das Gesetz Gottes

ſogar dem Ochſen, welcher driſchet, verbietet, das Maul zu verbinden, 5 Moſ. 25, 4.

V. 11. „Zwiſchen ihren Mauern," in dem Hauſe oder Gehöfte des Reichen. יצהירו denom. von יצהר Oel, ſie machen Oel. — „Sie treten die Kelter und dürſten dabei," der Reiche verſtattet ihnen nicht, von dem ausgepreßten Moſte etwas zur Stillung ihres Durſtes zu nehmen.

V. 12—18.

Fortſetzung der Schilderung. V. 12. Aus der Stadt der Männer ächzet man, und die Seele der Durchbohrten ſchreit, und Gott achtet nicht auf die Thorheit. V. 13. Jene ſind Rebellen des Lichtes, ſie erkennen nicht ſeine Wege und ſitzen nicht auf ſeinen Pfaden. V. 14. Bei Tagesanbruch erhebt ſich der Mörder, tödtet Elende und Arme, und in der Nacht wird er wie der Dieb. V. 15. Und das Auge des Ehebrechers wartet die Dämmerung ab, ſprechend: kein Auge wird mich ſehen, und eine Hülle legt er ums Angeſicht. V. 16. Er durchgräbt im Dunkel Häuſer, bei Tage verſiegeln ſie ſich, kennen nicht Licht. V. 17. Denn ihnen allzumal iſt der Morgen Todesdunkel, denn er kennt die Schrecken des Todesdunkels. V. 18. Behende iſt jener auf dem Waſſer, verflucht iſt ihr Beſitzthum auf dem Lande, er wendet ſich nicht zu dem Wege der Weinberge.

V. 12. Groß iſt die Gewalt des Böſen auf der Erde; in den Städten werden die ſchrecklichſten Gewaltthätigkeiten verübt. Ein vielſtimmiges Klaggeſchrei erhebt ſich aus ihnen zum Himmel, doch Gott kümmert ſich nicht darum. „Aus der Stadt der Leute ächzet man," ſo muß man nach den Accenten verbinden, ex urbe hominum gemunt. „Die Stadt der Leute" iſt die zahlreich bewohnte Stadt, im Gegenſatz gegen die Wüſte V. 5 und gegen die ländlichen Verhältniſſe, auf die ſich V. 6—11 beziehen. Für מְתִים wollen Einige leſen מֵתִים mit Zere, mit Berufung auf den Parallelismus mit חללים, Durchbohrte, tödtlich Verwundete: aus der Stadt ächzen Sterbende. Allein מֵתִים heißt Todte, die nicht mehr ächzen können, nie Sterbende, und dieſe Erklärung iſt nicht nur gegen die Vokale, ſondern auch gegen die Accente, da ſie

מֵתִים zum Subjecte macht. Was aber dieſe Erklärung gänzlich beſeitigt, iſt die Vergleichung der Stellen 5 Moſ. 2, 34; 3, 6; 4, 27, aus welchen der ſeltene und alterthümliche Ausdruck עִיר מֵתִים offenbar entnommen iſt. Gegen dieſe Grundſtellen und gegen die Accente iſt auch die Erklärung: aus der Stadt ächzen Männer. „Ihre Seele ſchreit," Mehrere: ſie wenden ihre letzten Kräfte dazu an, zu Gott zu ſchreien um Rache gegen ihre Mörder. Richtiger aber verſteht man unter der Seele die animaliſche Seele, das gemordete Leben. Dieß ſchreit ebenſo wie das Blut Abels in 1 Moſ. 4, 10 zu Gott um Rache. Ebenſo ſind die Seelen auch in Apoc. 6, 9 die gemordeten Seelen. Bei יְשָׁרִים iſt zu ergänzen בלבר, vgl. C. 4, 20. תִּפְלָה, vgl. C. 1, 22, das Thörichte, Ungereimte. „Gott achtet nicht auf das Thörichte," d. h. Gott hält es nicht der Mühe werth, auf das thörichte Geſchrei der Unterdrückten zu achten, ebenſo wenig, wie er ſich des zertretenen Wurmes annimmt, thöricht iſt es, weil es auf der bornirten Vorausſetzung beruht, daß Gott die höchſte Gerechtigkeit ſei. Auch im zweiten Gliede hat man eine unglückliche Emandation verſucht. Bouillier u. A. wollen nach dem Vorgange des Syrers ohne alle äußere Autorität leſen: תְּפִלָּה Gebet, da doch das erſtere einen viel ſtärkern, der bittern Stimmung Hiobs angemeſſenen Sinn gibt. Statt תִּפְלָה hier ſteht in C. 35, 13 שָׁוְא, Trug. Elihu gibt dort die Löſung des Räthſels, welches Hiob hier aufſtellt. Die im Stiche gelaſſen werden, das ſind ſolche, die Gott nicht in der rechten Weiſe ſuchen.

V. 13. Von V. 13—17 wird eine neue Klaſſe von Böſewichtern geſchildert: Ehebrecher, Räuber und Diebe, von denen in dieſem Verſe geſagt iſt, daß ſie das Licht ſcheuen, was das gemeinſame, ſie zu einer Klaſſe vereinende Merkmal iſt. הֵמָּה ſie, für: andere; „ſie ſind unter den Rebellen des Lichtes," gehören in deren Kategorie, d. h. ſie ſind lichtſcheu und haben der Sonne und dem Tage, ihrem rechtmäßigen Herrn, gleichſam den Krieg angekündigt, indem ſie dieſelben vermeiden, da andere gutgeſinnte Menſchen ſie lieben und ſuchen, vgl. Joh. 3, 20: *πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς.* „Sie erkennen ſeine Wege nicht," non agnoscunt, wollen damit nichts zu ſchaffen haben, lieben ſie

nicht, d. h. sie lieben nicht die Werke des Lichtes und des Tages. „Sie sitzen nicht auf seinen Wegen," d. h. sie halten sich nicht da auf, wo ihre Thaten gesehen und gerichtet werden können, sondern verbergen sich in Nacht und Finsterniß. Angedeutet wird nach Mehreren zugleich in allen drei Gliedern, daß sie das Licht der Wahrheit scheuen und fliehen. Beides ist oft verbunden; wer das innere Licht scheut, meidet oft auch das äußere, vgl. 1 Thess. 5, 5. 7. Daß man aber die Beziehung auf das innere Licht nicht mit dem Chaldäer und mehreren Auslegern für die alleinige, oder auch nur die nächste Beziehung halten darf, zeigt die weitere Ausführung im Folgenden. Dieß von unserem Verse loszutrennen, geht offenbar nicht an, da es sich zu ihm verhält wie das Besondere zum Allgemeinen. Näher betrachtet zeigt sich aber, daß man überhaupt zu der ganzen Beziehung auf das innere Licht keinen Grund hat.

V. 14. לאור bei Tagesanbruch, sub lucem. יקום erhebt sich, macht sich fertig. Es fragt sich, wie hier vom Mörder gesagt werden könne, daß er bei Tagesanbruch auf sein blutiges Handwerk ausgehe, da im vorigen Verse gesagt worden ist, daß die Bösen das Licht scheuen. Darauf läßt sich antworten, 1) daß das לאור nicht heißt, wenn das Licht schon da ist, sondern nur: um das Licht, wenn das Licht im Kommen ist, in der Morgendämmerung, wo er noch nicht fürchten darf, Zeugen seiner Schandthaten anzutreffen und doch schon vereinzelte Wanderer die Straße passiren; und 2) daß er auch bei Tage sich in Finsterniß zu hüllen weiß, indem er sich in unwegsamen Wäldern und dunkeln Höhlen verbirgt und dort seinen Schlachtopfern auflauert. „Er wird wie der Dieb," er treibt das Diebeshandwerk, furis personam sumit. Der Dieb ist hier gleichsam eine ideale Person, der personificirte Gattungsbegriff.

V. 15. Andere lichtscheue Bösewichter sind die Ehebrecher. שמר abwarten. — „Er legt an eine Hülle des Gesichtes," die nächtliche Finsterniß reicht ihm noch nicht hin; um ganz sicher von Niemandem erkannt zu werden, verhüllt er noch sein Angesicht, er vermummt sich, zum Beweise, wie sehr er das Licht zu scheuen hat.

V. 16. Mehrere beziehen die erſten Worte noch auf den Ehebrecher, andere auf den Dieb, noch andere auf beide zuſammen. Allein das Verbum חתר iſt den Dieben eigenthümlich, vgl. 2 Moſ. 22, 1; Jer. 2, 34. Die Ehebrecher brechen nicht in die Häuſer ein. Hiob redet zwar von der ganzen Klaſſe lichtſcheuer Böſewichter, aber im erſten Gliede führt er eine Handlung an, die nur einem Theile von ihr zukommt; er, der lichtſcheue Böſewicht, durchgräbt die Häuſer, bricht in die Häuſer ein. חתמו למו: sigillum sibi imponunt. LXX: *ἡμέρας ἐσφράγισαν ἑαυτούς*, interdiu obsignant semet. Symm.: *ἐν σφραγίδι κρύπτουσιν ἑαυτούς*. Bildliche Bezeichnung des ſich zu Hauſehaltens, weil man Sachen, die man geheim halten will, verſiegelt. Sprachwidrig Andere: bei Tage bezeichnen ſie ſich, nämlich die Häuſer, die ſie Nachts beſtehlen wollen. Auch der hier vorliegende Zug paßt nur auf die Diebe. Sie verſiegeln ſich, weil ſie die Juſtiz zu ſcheuen haben. Das Pi. von חתם, ein Siegel machen, nur hier, Kal in der Bedeutung des verbergens, C. 9, 7. „Sie kennen nicht das Licht," weil ſie immer nur in der Finſterniß auf ihr Gewerbe ausgehen, ſo iſt das Licht ihnen eine ganz unbekannte Sache geworden, der Mond iſt ihre Sonne.

V. 17. Die Nacht begünſtigt ihre ſchwarzen Pläne, daher iſt ſie ihnen lieb; der Tag verhindert ſie, daher haben ſie mit ihm nichts zu ſchaffen. יחדו alleſammt, ihnen allen, der ganzen leider ſo zahlreichen Klaſſe. Dieſer Vers kehrt zu Vers 13 zurück und dient zum Abſchluß. Eben das יחדו zeigt, daß hier wie in V. 13 von der ganzen Klaſſe die Rede iſt. „Morgen iſt ihnen Finſterniß." Michaelis: nox eis grata est, ut aliis mane. Ihnen iſt nicht die Nacht, ſondern der Morgen Finſterniß. Hier der Grund, warum ſie das Licht nicht kennen. Ihr Tag iſt die Nacht. Im zweiten Gliede, warum die Nacht ihr Tag iſt; erkennen, ſ. v. a.: anerkennen, lieben, vgl. V. 13. Das Grauen der Nacht, andern unheimlich, iſt ihnen lieb, weil es ihre Schandthaten begünſtigt.

V. 18. Hiob ſchließt ſein Gemälde mit der Schilderung einer neuen Klaſſe von Böſewichtern. Zu dem הוא הנה vergleiche הנה in V. 13. Andere, ſagt er, durcheilen das Meer, um Seeräuberei

zu treiben. Ihr Besitzthum auf dem Lande hat für sie nichts Anziehendes: sie lieben das Herumschweifen auf dem öden unfruchtbaren Meere mehr, als das ruhige Wohnen im bebauten Lande. Diese Erklärung ist unter den vielen, die man versucht hat, die einzig haltbare. Sie allein gibt dem ersten Gliede des Verses eine ungezwungene Deutung und paßt sehr wohl in den Zusammenhang. Die Seeräuber hier bilden das Seitenstück zu den Räubern in der Wüste, V. 5, den Räubern im bebauten Land, V. 14. 16. Das Gemälde der auf Erden ungestraft sich ergehenden Bosheit würde unvollständig sein, wenn sie fehlten. „Verflucht ist ihr Besitzthum auf dem Lande," in ihren Augen nämlich, sie verabscheuen es also, als ob ein Fluch auf demselben ruhe. ארץ im Gegensatze gegen מים kann nur das Land sein, vgl. 1 Mos. 1, 10. Es ist nicht an Verfluchung von Gott zu denken, vgl. Jes. 65, 20; da geht auch der Fluch von Menschen aus. Das Piratenleben hat für die verderbte nach stets erneuter Aufregung begierige Menschennatur großen Reiz. „Er wendet sich nicht zu dem Wege der Weinberge." Die Weinberge hier individualisirend als sein Glanzpunkt für das ganze bebaute Land mit seinen Weinbergen, Saatfeldern u. s. w. — Die meisten Ausleger verbinden jetzt diesen Vers mit dem folgenden Abschnitt und lassen in ihm schon die Schilderung der Strafe beginnen, welche — nach ihrer verschiedenen Auffassung — den Frevler entweder wirklich trifft, oder billig treffen sollte: Er fährt schnell dahin, wie von einer Wasserfluth ergriffen; sein Grundstück wird verflucht, und er kann nicht mehr dem fröhlichen Genusse seiner Güter nachgehen. Dabei wird aber der deutliche Gegensatz des מים und ארץ ganz übersehen. Das על פני paßt dann nicht; das קל heißt behende, vgl. Jes. 18, 2, wo es gradeso wie hier von der Schnelligkeit des Segelns steht, auf die bei dem Seeräuber alles ankommt; es ist nicht von den Weinbergen des Frevlers, sondern von Weinbergen überhaupt die Rede.

V. 19—25.

Freilich — so schließt Hiob seine Rede in diesem Abschnitt, einer Heptade getheilt durch die drei und vier — es geht nicht immer

also mit dem Gottlosen fort. Er wird von seiner Höhe herabgestürzt und muß in den Scheol hinabwandern. Aber immer bleibt doch das Problem, wie er eine zeitlang glücklich und ungestraft seine Schandthaten vollführen konnte, ebenso bleibt auch das Problem, wie das Leiden des Gerechten mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinen sei. Und dieß Problem ist nach der Ansicht der Freunde unauflöslich. — Hiob nähert sich auch hier der Ansicht der Freunde, so weit er kann, und wird ihnen eben dadurch gefährlicher, als wenn er den Gegensatz so schroff als möglich hielte, vgl. das zu C. 21, 16 ff. Bemerkte. — Nach einer weit verbreiteten Ansicht soll dieser Abschnitt nicht eine Einschränkung des Vorigen bilden, sondern vielmehr den in ihm enthaltenen Gedanken weiter fortführen und auf die Spitze treiben. Das Maß der göttlichen Ungerechtigkeit, soll Hiob sagen, werde dadurch voll, daß auch im Tode der Böse dem Guten gleichgestellt, wenn nicht gar ihm vorgezogen würde. Allein diese Auffassung, welche ihren Ursprung der Voraussetzung verdankt, daß Hiob nothwendig einseitig und in starrer Consequenz auftreten müsse, eine Ansicht, die das Wesen der Anfechtung, die Erklärung Hiobs selbst, daß seine Worte als die eines Verzweifelten zum Theil in den Wind gesprochen seien, und das Urtheil Gottes über Hiob zum Schlusse gegen sich hat, läßt sich nur vermittelst der gewaltsamsten Operationen durchführen, wie man dieß schon daraus ersehen kann, daß die Vertheidiger derselben sich über die Art und Weise der Durchführung gar nicht einigen können. Als Beispiel der gewaltsamen Auslegungen, zu denen diese Auffassung nöthigt, führen wir nur den Versuch von Ewald an. Dieser nimmt an, daß Hiob von V. 18—21 die Freunde plötzlich redend einführe, von V. 22—24 ihnen die Wahrheit der Sache gegenüberstelle. Aber daß Hiob nicht aus seiner eignen Person rede, wird mit keinem Worte angedeutet, und das und, wodurch sich V. 22 an V. 21 anschließt, ist nicht geeignet, einen schroffen Gegensatz einzuführen. Alle solche Versuche aber werden vollkommen beseitigt durch die letzte Rede Hiobs, vgl. die Bemerkung zu derselben, in der das hier und in C. 21 kurz Gesagte weitläufig ausgeführt wird. Ebenso auch schon durch C. 27, in Bezug auf welches

Stickel, der freilich auch von der gangbaren falschen Auffassung sich nicht ganz losmachen konnte, bemerkt: „In C. 27 gesteht er ja den Satz vom Unglücke des Frevlers doch unläugbar zu, was hilfts also, den zuletzt doch auseinanderklaffenden Widerspruch hier noch zu verbergen."

V. 19. Dürres Land und Hitze rauben die Wasser des Schnees, der Scheol die gesündigt. V. 20. Sein vergißt der Mutterschoß, er muß sich das Gewürm gefallen lassen, sein wird ferner nicht gedacht, und zerbrochen wird gleich dem Baume der Frevel. V. 21. Der die Unfruchtbare abweidete, die nicht gebiert, und der Wittwe thut er nicht Gutes. V. 22. Und er überwältigt Starke durch seine Kraft, aber wenn er sich erhebt, so traut er nicht dem Leben. V. 23. Er gibt ihm Sicherheit und darauf stützt er sich, aber seine Augen stehen auf ihren Wegen. V. 24. Sie sind hoch, ein wenig und sie sind nicht mehr, und sie werden gestürzt, wie alles eingeengt, und wie das Haupt der Aehre abgeschnitten. V. 25. Und wenns nicht so ist, wer denn wird mich Lügen strafen, und zunichte machen meine Rede?

V. 19. Wie das Schneewasser schnell eingetrunken wird von der dürren Erde, wenn die Sonne zu glühen beginnt: also rafft der Tod die Gottlosen schnell hinweg. Es ist hier nicht von dem Tode im allgemeinen die Rede, sondern von einem plötzlichen Tode, einem Ende mit Schrecken, einem solchen, wie es in der Urzeit über die Rotte Kora erging, vgl. Ps. 73, 19. Die beiden Hemistiche sind zu verbinden durch: so wie — also; es ist ganz gewöhnlich, daß die beiden Glieder der Vergleichung bloß neben einander gestellt werden. Die Schnelligkeit wird angedeutet durch יִגְזְלוּ, rapiunt. Nach שאול zu ergänzen אשר. Das צִיָּה nicht siccitas, sondern das dürre Land, wie dieß aus dem Sprachgebrauch, und aus dem גַּם erhellt, welches erfordert, daß hier eine doppelte Ursache des schnellen Verschwindens genannt werde. Ganz richtig schon Calov: Improbi aquis velociores effluunt, et quomodo terrae siccae calorque solis nives et humiditatem, quae in illis est, absorbent, ita sepulchrum deglutit improbos.

V. 20. „Es vergißt ihrer der Mutterleib:" die gänzliche

Vergeſſenheit wird dadurch bezeichnet, daß ſie ſelbſt von den Müttern vergeſſen werden. Gänzlich vergeſſen zu werden auf Erden mußte ſo lange als ein großes Unglück, ein Fluch Gottes erſcheinen, als die Lehre von der Unſterblichkeit noch nicht zum feſten Beſtehen gekommen war. Des Gerechten Angedenken bleibt in Segen. מתקו der Sache nach ſo viel als das מתק לו C. 21, 33, ohne daß deshalb das Suffix den Dativ bezeichnete, eigentlich: es iſt ſüß ihm. Das Verbum, was eigentlich nur das Süßſein ausdrückt, wird dichteriſch ſo conſtruirt, als ob es den damit eng zuſammenhängenden Begriff des Süßafficirens in ſich ſchlöſſe. Sprachwidrig Einige: an ihm labet ſich das Gewürm; Andere: es ſaugt ihn aus. Dagegen ſpricht ſchon die Vergleichung der angeführten Parallelſtelle; der Ausdruck iſt übrigens ironiſch. Er muß ſich die Würmer gefallen laſſen. Die Bedeutung einſaugen, die Mehrere dem מתק geben, beruht auf keinem Grunde. עולה Bosheit, das Abſtract. pro Concreto, der Böſe, vgl. Pſ. 107, 42. „Der Frevel wird zerbrochen wie der Baum," wie der zerbrochene Baum.

V. 21. Dieſer plötzliche Untergang iſt ein verdienter Lohn für ſeine Schandthaten. רעה abweiden, Mich. 5, 5; Jer. 2, 16, gänzlich berauben, ausſaugen. Das Berauben der Unfruchtbaren wird als beſonders ſchändlich angeführt, weil ein Weib, das Kinder hat, auch wenn der Mann geſtorben, an ihnen Schutz und Troſt findet; eine Unfruchtbare aber ohnedem ſchon unglücklich und gänzlich verlaſſen iſt, vgl. was in 1 Sam. C. 1 von Hanna geſagt wird. „Und der Wittwe thut er nicht Gutes," für: er ſaugt ſie ganz aus, wegen des ſtillſchweigenden Gegenſatzes gegen das, was er hätte thun ſollen, vgl. das Wehe über die Phariſäer, Matth 23, 14: *οὐαὶ ὑμῖν οἱ κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν.* Die Hülfloſigkeit der personae miserabiles, die nach dem Geſetze Gottes zur liebenden Fürſorge für ſie verpflichtet, iſt ihm eine Einladung, über ſie herzufallen. וַיְטָרֵף nur hier für וירטרב, „entſtanden durch das Streben den erſten Radical wieder hörbar zu machen," Hupfeld zu Pſ. 138, 6.

V. 22. „Und er ziehet Starke durch ſeine Kraft," bringt ſie in ſeine Gewalt, bemächtigt ſich ihrer. משך ziehen in der Be-

deutung: hinziehen, fortraffen, überwältigen auch Ez. 32, 20; Pſ. 28, 3. In der Parallelſtelle Pſ. 26, 9 ſteht dafür אסף. „Er erhebt ſich und er traut nicht auf ſein Leben," Vulg.: non credit vitae suae; das האמין mit ב des Objectes, auf welchem das Vertrauen ruht. So oft er ſich vom Lager erhebt, jeden Morgen muß er ſeinen Untergang fürchten, muß er ſein Ende erwarten. Das erſte Glied mit dem zweiten ſo zu verbinden: zwar er beſitzt große Kraft und vieles gelingt ihm, aber nichts deſto weniger ſieht er ſeinen Untergang ſtets vor Augen. Man könnte aber auch bei dem משך Gott als Subject annehmen, wo dann beide Glieder im Parallelismus ſynonym ſtänden: Gott bringt die Frevler durch ſeine Kraft ihrer Stärke ungeachtet, in ſeine Gewalt. Dagegen aber der folgende Vers, wo ebenfalls ein parallel. antith. ſtattfindet. Diejenigen, welche Hiob die Conſequenz aufbringen wollen, die er ſelbſt verſchmäht, erklären: doch Gott erhält die Tyrannen durch ſeine Kraft, ſie kommen noch auf, wenn ſie am Leben verzweifelten. Allein das doch wird hineingetragen, אבירים heißt nicht Tyrannen, ſondern Starke, משך heißt immer ziehen, nie erhalten.

V. 23. „Gott gibt ihm Sicherheit." לבטח, eigentlich: zu Ruhe, ſteht ſonſt ohne Ausnahme und auch in C. 11, 8 adverbialiſch und ſo wird es auch hier genommen werden müſſen. Das Adverbium vertritt dichteriſch die Stelle des Nomens, einen Zuſtand der Sicherheit. „Und darauf," auf die von Gott ihm ertheilte Sicherheit und Macht, „ſtützt er ſich," indem er ſieht, wie alle Anſchläge gelingen, vgl. C. 8, 15. עיניהו ſeltene Form für עיניו. „Aber Gottes Augen ſind auf ihren Wegen." Derſelbe Gegenſatz, wie im Vorigen. Der Gottloſe wird durch das ihm von Gott verliehene Glück in ſeiner Sicherheit beſtärkt; er meint, Gott kümmere ſich nicht um ihn; aber mitten in der Sicherheit iſt Gottes Auge auf ſeine Wege gerichtet, er ſieht ſeine Handlungen, um ſie zu beſtrafen. Mehrere denken an ein gnädiges Schauen Gottes. Dagegen aber die Vergleichung des vorhergehenden und des folgenden Verſes, wo derſelbe Gegenſatz ſtattfindet.

V. 24. רמו iſt die 3. Prät. in Kal von dem Verbo רום

für רום, vgl. C. 22, 12. Statt des Patach der Transit., סָבוּ, haben die Intransit. mehrfach Cholem. Der Gegensatz des: „sie sind hoch; ein wenig — und sie sind nicht mehr," ist der des tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant. הֻמְכוּ, Hoph. von מכך — in Kal sinken, Ps. 106, 43, in Hiph. also stürzen, in Hoph. gestürzt werden — für הוּמַכּוּ, mit Aufgebung der Verdoppelung. ככל יקפצון „wie Alles," sicut omnia, wie alles Uebrige „werden sie eingeschlossen," ohne daß ihre Macht sie davor schützen kann, sie welche sprachen: „wir haben geschlossen mit dem Tode einen Bund und mit der Hölle gemacht einen Vertrag, wenn eine Geißel überfluthend daherfährt, so wird sie uns nicht treffen, denn wir haben die Lüge gemacht zu unserer Zuflucht, und durch den Trug sind wir geborgen," Jes. 28, 15. קפץ zusammenziehen, hier von der Hemmung der freien Bewegung, wie sie durch den Tod eintritt, vgl. Ps. 49, 15: wie Schafe werden sie in die Hölle gelegt: sie, die sich so breit machten, werden dort zusammengepfercht. Das ימלו Fut. Niph. von מלל, abgeschnitten sein, vgl. zu C. 14, 2. Das Verwelken würde hier gar nicht passen. Das Haupt der Aehre ist nicht die Spitze der Aehre, sondern die Aehre, welche selbst das Haupt des Halmes ist, wie das Haupt der Sterne in C. 22, 12 die Sterne sind, welche dem Haupte gleichen. Bei der Ernte wurden oft bloß die Aehren abgeschnitten. Wie der Schnitter die Aehren abschneidet, so Gott bei seiner Strafernte die Köpfe der Bösen.

V. 25. Hiob fordert die Freunde auf, ihn zu widerlegen, doch so, daß er zugleich seine Behauptungen für unwiderleglich erklärt. „Wenn's nicht so ist, wer wird mich widerlegen;" wenn's nicht so ist, wie ich sage, so versucht nur mich zu widerlegen, ich weiß schon, daß es euch nicht gelingen wird. אל ist nie Nomen, Nichts, immer vielmehr particula negat. So auch hier: zu nein, also, daß man nein dazu sagt. In der Bedeutung non kommt אל, gewöhnlich ne, mehrfach vor. Wer wird meine Rede zunichte machen, als ungegründet darstellen? Gewiß Niemand. Diese Aufforderung kann sich nicht speciell auf den letzten Abschnitt beziehen, in dem Hiob den Freunden Zugeständnisse gemacht hatte, sondern nur auf dasjenige, worin er ihren Behauptungen ent-

gegengetreten war, das Leiden der Gerechten und das wenigstens zeitliche Glück der Gottlosen. Der Vers ist nicht als Schluß des letzten Abschnittes, sondern der ganzen Rede zu betrachten. Durch die am Schluß hinzugefügte Beschränkung glaubt Hiob seine Rede erst recht unwiderleglich gemacht zu haben.

C. 25.

Bildad läßt sich auf die wichtigsten Streitpunkte gar nicht ein und macht im Gefühl der Niederlage, daß er bald fertig wird. Das Gebiet der Erfahrung, aus dem Hiob ihn vertrieben, theils durch seine Widerlegung, theils und noch mehr durch seine Zugeständnisse, durch die er ihm sein relatives Recht genommen, wagt er nicht wieder zu betreten. Er argumentirt nur aus Gottes Allmacht und Majestät, mit der er seine Gerechtigkeit als nothwendig verbunden setzt, auf der einen, und aus des Menschen Ohnmacht und Sündhaftigkeit auf der andern Seite. Daraus schließt er, daß Niemand gegen Gott Recht haben könne; so weit ganz richtig. Aber daraus folgte noch nicht, daß Hiobs Leiden Strafe für von ihm begangene Verbrechen waren. Dieß meinte Bildad nur deshalb, weil er glaubte, ein Drittes sei nicht vorhanden, entweder müsse Hiob ein Verbrecher sein, oder Gott müsse verurtheilt werden, unter welcher Voraussetzung sich dann natürlich die Wagschaale auf Seiten des allmächtigen, heiligen Gottes gegen den ohnmächtigen und sündigen Menschen neigen mußte. Jenes Tertium aber weist Elihu nach. Bildad hätte, wenn er es nicht erkannte, die Gegensätze, Gottes Heiligkeit und Hiobs relative Unschuld, ruhig neben einander stehen lassen müssen, im Bewußtsein seiner Schwäche. Sehr bezeichnend ist für die Rede Bildads die Fünfzahl der Verse, die Signatur des Halben, Unvollendeten. Er bleibt in seiner Rede stecken. Er hätte in der weiteren Fortführung derselben auf die Erneuerung der directen Vorwürfe gegen Hiob kommen müssen. Aber diese wollen ihm nicht über die Lippen gehen.

V. 1. Und es antwortete Bildad aus Suach und sprach:
V. 2. Herrschermacht und Schrecken ist bei ihm, er schafft Frieden

in seinen Höhen. V. 3. Ist wohl eine Zahl seinen Schaaren, und über wem ginge nicht auf sein Licht? V. 4. Und wie könnte gerecht sein der Mensch bei Gott, und wie rein der vom Weibe Geborne? V. 5. Siehe selbst im Monde zeltet er nicht, und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen. V. 6. Geschweige denn der Mensch, der Wurm, und der Menschensohn, die Made.

V. 2. המשל ein Nomen gebildet aus dem Infin. in Hiph. Das Hiph. heißt sonst immer: Gewalt verleihen, herrschen machen. Gott ist der König der Könige, seine Herrschermacht zeigt sich darin, daß er mit der Herrschaft beleiht, vgl. Ps. 8, Dan. 4, 14: der Allerhöchste hat Gewalt über der Menschen Königreiche und gibt sie, wem er will. „Er macht Friede in seinen Höhen," d. h. unter den Himmelskörpern und den Engeln, denen Gottes Majestät und Herrlichkeit also imponirt, daß unter ihnen ewiger Friede und die schönste Harmonie besteht. Daß die Höhen die Sphäre des Friedemachens sind, nicht der Ort, von wo aus dasselbe erfolgt, zeigt das erste Glied des folgenden Verses. Der Friede bildet nach der gangbaren Auffassung den Gegensatz nicht etwa gegen einen Zwiespalt, der wirklich besteht, sondern gegen einen solchen, der entstehen würde, wenn nicht die ordnende Hand des Allmächtigen alles zusammenhielte, jedem Schöpfungsstück seine Daseinssphäre anwiese und es innerhalb der Gränzen derselben erhielte. Indessen scheint doch der Ausdruck, besonders wenn C. 4, 18; 15, 15 verglichen wird, auf wirklich eingetretene Störungen in den himmlischen Verhältnissen hinzuweisen, deren Erneuerung und deren weiterem Umsichgreifen Gottes ordnende Thätigkeit Einhalt thut.

V. 3. Die Schaaren sind nicht bloß die Engel, sondern, wie der Parallelismus zeigt, zugleich auch die Himmelskörper. Beide zusammen bilden das Heer Gottes, צבא שמים. Die Ausdehnung der Schaaren Gottes auf alle seine Creaturen ist gegen den Namen Jehova Zebaoth. Das Heer Gottes sind immer nur die Sterne und Engel. Als Repräsentant der Schaaren Gottes erscheint hier im zweiten Gliede die Sonne. Danach ist hier vorwiegend an die materielle Abtheilung zu denken. Angespielt wird auf den Namen Jehova Zebaoth, der in dem Buche

Hiob, mit Einschluß der Reden Elihus, nie vorkommt. „Und über wem erhebt sich nicht sein Licht," die Sonne; daß diese die ganze Erde erleuchtet und erhellt, wird als Beweis der Herrlichkeit ihres Schöpfers angesehen. Daß אור nicht das Licht im Allgemeinen ist, sondern die Sonne, erhellt theils aus dem קום, aufgehen, theils aus dem Parallelismus. Nur die Sonne, nicht das Licht gehört zu den himmlischen Heerschaaren. Zu vergleichen ist Matth. 5, 45. אורהו ist die im Nomen sehr selten unzusammengezogene Form für אורו.

V. 4. Richtig Michaelis: quomodo ergo. Es wird ein Schluß aus dem Vorhergehenden gezogen. Fast dieselben Worte C. 4, 17 und in der Rede Hiobs C. 9, 2. Das עם־אל im Verhältniß zu Gott, wenn er mit Gott zu thun hat.

V. 5. Wenn die reinsten Himmelskörper, der Mond und die Sterne nicht rein sind in seinen Augen, wie sollte dann vor ihm rein erscheinen der Mensch, der ohnmächtige und nichtige. יאהיל müßte eigentlich heißen: er schlägt sein Zelt auf; allein dieß scheint in den Parallelismus nicht zu passen. Mehrere nehmen daher an, daß אהל hier stehe für das verwandte הלל, leuchten. Allein nothwendig ist diese Annahme nicht. Auch wenn man das Verbum in seiner gewöhnlichen Bedeutung nimmt, liegt das: nicht helle genug sein, darin eingeschlossen. Denn dieß ist ja der Grund, warum dort Gott sein Zelt nicht aufschlägt, so daß also die Verletzung des Parallelismus nur eine scheinbare ist. Der Mond ist wohl geeignet zum Aufenthalt für niedere Geister, für Gott ist sein Glanz nicht helle genug. Er bewohnt über allem Geschaffenen, den Wohnstätten der geschaffenen Geister hinaus, ein unzugängliches Licht. Das עד bis zum Monde, ihn selbst nämlich mit eingeschlossen. Die Worte heißen buchstäblich: siehe bis zum Monde so zeltet er nicht, oder da zeltet er nicht. Sein Zelten geht nicht soweit herab. Das Hiphil in der Bedeutung: Zelt aufschlagen, zelten Jes. 13, 20. אהל mit עד des Ortes verbunden, bis zu dem das Zelten reicht, 1 Mos. 13, 12.

V. 6. „Und nun gar der Mensch," wie kann der Gott an die Seite gestellt und in seinen Augen rein sein, wie kann man auch nur erst fragen, ob der Recht habe oder Gott. רמה Gewürm

und תולעה Wurm, bildet eine Appoſition zu אנוש und בן־אדם. Das tertium comparationis iſt die Niedrigkeit und die Vergänglichkeit.

Wir bemerkten ſchon, daß die Rede des Bildad an ſich durchaus Wahrheit enthält, und das Falſche nur in der nicht ausgeſprochenen Folgerung liegt: der Gegenſatz Gottes und des Menſchen iſt ein ſolcher der Allmacht und der Ohnmacht, und da mit der Allmacht nothwendig Heiligkeit verbunden iſt, die Ohnmacht nur ein Widerſchein der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, ſo kann der Menſch gegen Gott nie Recht haben, eine Argumentation, die auch Zophar in C. 11 angedeutet hatte, und die ſpäter in den Reden Elihus und Gottes ſelbſt ihre Ausführung findet. Da nun, ſchließt Bildad, Hiob von Gott als ein Frevler behandelt wird, ſo muß er auch ein Frevler ſein. Sein Irrthum war, daß er meinte, Hiob werde als Frevler behandelt, da er nur als Sünder behandelt wurde.

C. 26.

Hiobs Antwort an Bildad: wie wenig zur Sache Gehöriges er vorgebracht, das zeigt ihm Hiob, indem er denſelben Gegenſtand, den er behandelt, Gottes Allmacht und Majeſtät in einer, die ſeinige weit an Erhabenheit überbietenden Darſtellung ſchildert. Indem Hiob alſo die Prämiſſen ſeiner Schlußfolgerung als auch ſeiner innerſten Ueberzeugung angehörig darthut, zeigt er, daß er, ſtatt ſeine Beweisführung auf das Streitige zu richten, ſich ohne allen Erfolg mit dem Zugeſtandenen abgemüht hatte.

V. 2—4.

Ironiſche Einleitung. V. 1. Und es antwortete Hiob und ſprach: V. 2. Wie haſt du geholfen der Nichtkraft, erlöſet den Arm ohne Stärke. V. 3. Wie haſt du berathen die Nichtweisheit und Einſicht in Fülle kundgethan. V. 4. Wem haſt du Worte angezeigt, und weſſen Odem ging aus von dir?

V. 2. Fürwahr, du verdienſt allen Dank, daß du mir, der ich arm und ſchwach am Geiſte bin, von dem Reichthum deiner

Weisheit so reichlich mitgetheilt hast. „Wie hast du geholfen:“ die Freunde wollten ja allerdings der vermeintlichen Schwäche Hiobs zu Hülfe kommen. Sie nehmen überall die Stellung eines Ueberlegenen ein und wollen Hiob imponiren und ihn in die Schule nehmen.

V. 3. „Du hast Weisheit in Menge“ oder reichlich, eigentlich: nach Menge, „bekannt gemacht,“ d. i. deine kurze Rede hat einen langen und tiefen Sinn gehabt.

V. 4. הגיד mit dem Accusativ der Person und der Sache, Jemand etwas anzeigen, vgl. C. 31, 37. Ehe du es unternahmst, mich zu belehren, hättest du doch vorher bedenken sollen, wer ich bin und wer du bist. Vulg.: quem docere voluisti. Schmidt: quem qualemve me putas esse virum, cui istiusmodi adferas? „Und wessen Odem ist von dir ausgegangen?“ Glaubst du wohl gar, wie Eliphas, daß Gottes Geist aus dir rede? Fürwahr, dann irrst du dich sehr — es ist dein eigner kleiner Geist, der aus dir gesprochen. Den Beweis führt Hiob im Folgenden, indem er den Bildad auf seinem eignen Gebiete überbietet.

V. 5—14.

Beschreibung der göttlichen Allmacht und Majestät. Sie werden zuerst nach dem Umfange ihrer Aeußerungen beschrieben. Diese erstrecken sich gleichmäßig über die Tiefe, das Meer und die Hölle, und über die Höhe, die Erde und den Himmel. V. 5—7. Dann werden einzelne dieser Aeußerungen speciell hervorgehoben, Gottes Wunderkraft in Beherrschung der Wolken, V. 8. 9, in der Scheidung von Wasser und Land, V. 10; im Gewitter, seiner Sendung und Beschwichtigung, V. 11—13. Oder: Hiob schildert Gottes Herrlichkeit an den Wassern, 1) in der Höhe, 2) in der Tiefe, 3) im Gewitter. Den Schluß bildet die Erklärung, daß diese Schilderung unendlich hinter ihrem Gegenstande zurückbleibe, der in seiner ganzen Größe und Tiefe für den Menschen unfaßbar sei, V. 14. — Die Dekade wird getheilt durch die drei und die sieben; die letztere durch drei und vier.

V. 5. Die Schatten erbeben, unten die Wasser und ihre Bewohner. V. 6. Nackt ist die Hölle vor ihm, und keine Hülle

hat der Abgrund. V. 7. Er ſpannt aus den Norden über das Leere, hängt auf die Erde über nichts.

V. 5. Du haſt einen ſchwachen Verſuch gemacht, die göttliche Allmacht zu beſchreiben; ſiehe auch ich erkenne, daß ſie ſich erſtreckt vom Himmel bis zur Erde, ja bis zur Unterwelt; aber ich bin weit entfernt, dir die Folgerung zuzugeben, die du dir daraus ziehen willſt. — רפאים nicht von רפה, matt ſein, ſondern urſprünglich Rieſen, dann die Schatten, die Bewohner des Scheol, Jeſ. 26, 14; 14, 9, weil dieſe für die Lebenden etwas Schreckliches haben und ſich daher der Phantaſie in rieſiger Geſtalt darſtellen, vgl. zu Pſ. 88, 11. יְחוֹלָלוּ, die Form iſt eigentlich יְחוֹלֲלוּ; das Kametz gehört der Pauſa an. חול in Pilel erbeben. Prov. 26, 10 kommt es tranſitiv vor; hier aber intenſiv. Nach Anderen ſoll die Form Pul. ſein. Das erſtere aber iſt paſſender, da Pul. in C. 15, 7 in anderer Bedeutung vorkommt, überhaupt nur gekreiſet werden bedeutet. Hiob beginnt mit der tiefſten Tiefe, wohin die göttliche Allmacht am wenigſten zu reichen ſcheint, und ſagt, wie Gottes Auge auch dorthin dringe, ſein Arm auch dorthin reiche, ſo daß ihre Bewohner vor ſeiner Allmacht und Majeſtät erzittern. — Das מתחת muß nach den Accenten, die man zu verlaſſen nicht berechtigt iſt, zum zweiten Gliede gezogen werden. Es kann auf doppelte Weiſe erklärt werden; entweder „unten das Meer und ſeine Bewohner," ſo daß es ſich auf das Verhältniß des Meeres zum Himmel bezieht, wie 2 Moſ. 20, 4, wo derſelbe Gegenſatz ſtattfindet; oder „unter dem Meere und ſeinen Bewohnern," wo dann das zweite Glied ſich ebenſo auf den Scheol bezieht, wie das erſte. Die erſte Erklärung iſt vorzuziehen, da unter einer Sache immer ל מתחת iſt, mit Ausnahme der einzigen Stelle Ez. 42, 9, ferner wegen der Grundſtelle 2 Moſ. 20, 4 und weil מתחת unten, im Gegenſatz gegen מעל ſtehend iſt, vgl. außer 2 Moſ. 20, 4 z. B. Joſ. 2, 11; Jeſ. 14, 9, und da auch anderwärts, Amos 9, 23; Apoc. 20, 13, das Meer mit ſeiner unergründlichen Tiefe und die Unterwelt mit einander verbunden werden, auch bei der Höhe in V. 7 zwei Gebiete genannt werden, neben dem Himmel die Erde — das iſt der obere Theil des Univerſums: מתחת hier weiſt hin auf den Grund

der Zusammenstellung — endlich auch die Hölle nicht mehr unter dem Meere ist, wie unter der Erde und nirgends als unter dem Meere befindlich bezeichnet wird. Der Sache nach bezieht sich das gram. nur zum zweiten Gliede gehörende מתחת auch auf das erste. Gottes Herrschaft unten, in den Tiefen des Meeres und im Scheol, wird seiner Herrschaft oben, im Himmel, entgegengesetzt. „Und ihre Bewohner," wie die flüchtige Schlange, V. 13.

V. 6. Von dem Meere kehrt Hiob hier zur Hölle als der pars potior der niederen Regionen der Schöpfung zurück. Nur das erste und Hauptglied wird hier weiter ausgeführt. Die Allwissenheit als Theil der göttlichen Majestät und Herrlichkeit. Wohin das Auge Gottes reicht, dahin auch sein Arm. Es ist nicht der Blick des müßigen Beschauers, sondern der des Herrschers. אבדון das Verderben, dann: das Reich des Verderbens, der Vernichtung. Prov. 15, 11 wird es mit שאול als gleichbedeutend verbunden, und auch aus den übrigen Stellen, wie unten C. 28, 22; 31, 12 und Ps. 88, 12, geht hervor, daß es die innersten Tiefen der Erde, den Sitz der Verstorbenen bezeichnet. — Mehrere beziehen V. 5. 6 auf bestimmte Thatsachen, wodurch sich die Herrschaft der göttlichen Allmacht über Unterwelt und Meer, über die tiefsten Regionen der Schöpfung kund gibt. Die tiefsten Tiefen müssen die Gewalt Gottes erfahren, indem ein Erdbeben die Oberfläche der Erde so spaltet, daß die finstere Hölle offen da liegt vor Gott und seinem Lichte, und die sonst ganz regungslosen Schatten plötzlich durchzuckt sich regen und erschrecken. Für diese Auffassung spricht allerdings, daß auch im Folgenden thatsächliche Aeußerungen der göttlichen Allmacht aufgeführt werden, und namentlich die Gewalt über das Meer aus der Wirkung großer Unwetter auf dasselbe erwiesen wird, vgl. V. 11. 12; Ps. 77, 17. 18; Jes. 51, 9. 10. Allein es fehlt doch zu sehr an einem festen Stützpunkte für eine thatsächliche Auffassung. Namentlich in Bezug auf den Scheol fehlt es an jedem Anhalt. Nirgends wird dem Erdbeben eine solche Wirkung auf den Scheol beigelegt. Jedenfalls aber findet auf diese Thatsachen hier nur eine Anspielung statt, und der Gedanke selbst ist ein allgemeiner, vgl. Parallelstellen wie Ps. 139, 8; Prov. 15, 11.

V. 7. Hiob erweist jetzt, von der Tiefe zur Höhe übergehend, die Majestät und Allmacht Gottes aus den Wundern der Schöpfung und Erhaltung von Himmel und Erde. Das Verbum נטה wird gebraucht von der Ausspannung des Himmels gleich einem Zelte; das Partic. bezeichnet nicht eine in einem Moment abgeschlossene, sondern eine fortgehende Handlung. Gottes Schöpferkraft ist noch stets in der Erhaltung thätig. Der Himmel wird durch צפון, Norden, bezeichnet, weil der nördliche Pol immer über unserer Hemisphäre steht und sichtbar ist, da der südliche sich unsern Blicken entziehet, daher unter Norden das ganze Himmelsgewölbe zu verstehen ist. Ewald will unter Norden den nördlichen Theil der Erde verstehen. Allein man sieht nicht ein, warum der Norden der Erde hier gerade vor dem Süden genannt sein sollte, und speciell spricht dagegen C. 9, 9, wo תימן, der Süden, als Bezeichnung der uns verborgenen Himmelsgegend vorkommt. Daß Hiob hier, nachdem er sich zur Höhe gewandt, mit dem Himmel beginnt und dann zur Erde übergeht, entspricht genau dem Uebergange in V. 5 von der Unterwelt zum Meere. In der Tiefe zuerst die Unterwelt, dann das Meer, in der Höhe zuerst der Himmel, dann die Erde. Der Himmel ist ausgespannt über das Leere, weil er keine Stützen unter sich hat, sondern die bloße Luft, und daher zusammenstürzen würde, wie ein Zelt ohne Zeltstangen, wenn er nicht durch die Hand des Schöpfers beständig emporgehalten würde. בלימה Compos. aus בלי und מה, nicht etwas, nichts. „Er hat die Erde aufgehängt über nichts," sie ruht auf keinem Fundamente, sondern ist rings von Luft umgeben, und wird nur durch die Allmacht gehalten. — Man müht sich umsonst ab, den scheinbaren Widerspruch dieser Stelle mit C. 9, 6 auszugleichen, da von Säulen der Erde dort nur dichterisch, wegen der Vergleichung mit einem Gebäude die Rede ist.

In der Trias der Siebenzahl Gottes Größe, die sich kund gibt in den Anordnungen, die er in Bezug auf das Wasser getroffen, am Himmel, V. 8. 9, auf Erden, V. 10. — V. 8. Er bindet Gewässer zusammen in seinem Gewölk, und nicht bricht eine Wolke unter ihnen. V. 9. Er überzieht das Angesicht des Thrones, breitet aus darüber seine Wolke. V. 10. Ein Gesetz

hat er abgegränzt der Wasserfläche, bis wo Licht neben Finsterniß ein Ende nimmt.

V. 8. „Er bindet Wasser in seinen Wolken," die Wolken mit Schläuchen verglichen, zu vgl. C. 38, 37. „Und es zerbricht keine Wolke unter ihnen," d. h. die ungeheure Wassermasse, die durch ihre Schwere herabstürzen müßte, kann, durch Gottes Allmacht gehalten, nicht jenen dünnen Schlauch der Wolken durchbrechen, in welchen sie eingeschlossen ist. Das Suff. in תחתם bezieht sich auf die Wasser.

V. 9. אחז einnehmen, besetzen, nicht, wie mehrere annehmen, geradezu verschließen. Das nur hier vorkommende Pi. steht transitiv, er macht besetzen oder einnehmen, durch die Wolken nämlich; oder auch intensiv: er nimmt ein, er bedeckt, überzieht mit den Wolken. In der Bedeutung überziehen kommt das Kal vor in 1 Kön. 6, 10. כסה für כסא wie 1 Kön 10, 19; der Thron Gottes ist der Himmel, vgl. Jes. 66, 1: also spricht der Herr, der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße; das Angesicht des Thrones Gottes das Firmament, über welchem der Thron Gottes aufgeschlagen ist; Gott überzieht das Angesicht seines Thrones, wenn er das Firmament mit Wolken überzieht, wie dieß im folgenden Hemistich gesagt wird, das dem ersten zur Erklärung dient. Das Quadrilit. פרשז ausbreiten, nach Ewald פרש, ausbreiten, mit Wiederholung eines ähnlichen Zischlautes. Die Wolken werden mit einem Vorhange verglichen, durch dessen Aufziehen Gott uns den Anblick seines Thrones, des Himmels gewährt, durch dessen Niederlassen er ihn uns entziehet.

V. 10. Gottes Thätigkeit in Bezug auf das Wasser auf der Erde. חק heißt nur Gesetz. חוג abzirkeln, genau bestimmen; „er hat ein Gesetz abgezirkelt auf der Wasserfläche," d. h. er hat genau bestimmt, wo das Meer aufhören und das Land anfangen soll, und diese Gränze darf das Meer nicht überschreiten. Das „bis zur Vollendung," muß den Accenten nach mit dem Folgenden verbunden werden. Richtig die Vulg.: usque dum finiantur lux et tenebrae. Das Ende von Licht neben Finsterniß ist das Ende der ganzen sublunarischen Welt. So weit diese sich erstreckt, geht nach 1 Mos. 1 auch die feste Gränzbestimmung von Wasser

und Land. Hiob sagt: Licht mit Finsterniß, so viel als: der Wechsel von Licht und Finsterniß; denn dieß zusammen gehört nur der sublunarischen Welt an. Im Innern der Erde ist nur Finsterniß. Zu vergleichen ist Neh. 3, 21. Da ist: bis zur Vollendung des Hauses Eljasibs eo usque, ubi domus Eliasib desinit. Andere beziehen das zweite Glied auf die Gränzbestimmung zwischen Licht und Finsterniß. Sie ergänzen aus dem ersten das חק, bis zur Vollendung so viel als: aufs Genaueste, das Gesetz des Lichtes im Verhältniß zur Finsterniß. Allein es fehlt an gesicherten Beispielen eines aus dem vorhergehenden zu ergänzenden stat. constr. Ewald in der Gram. weiß dafür nur unsere Stelle anzuführen. Mit dem bloßen חוג abzirkeln aber, was Schlottmann aus dem ersten Gliede herübernehmen will, reicht man kaum aus. Der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht paßt auch nicht in diesen Zusammenhang, in dem es Hiob überall mit den Wassern zu thun hat.

In der Vierzahl der Heptade Gottes Allmacht im Unwetter. V. 11. Die Säulen des Himmels erbeben und erstaunen vor seinem Schelten. V. 12. Durch seine Kraft erreget er das Meer, und durch seine Einsicht zerschlägt er den Trotz. V. 13. Durch seinen Odem wird der Himmel heiter, seine Hand durchbohret die flüchtige Schlange. V. 14. Sieh, das sind die Enden seines Weges, und welch ein Geflüster das Wort, das wir hören, und den Donner seiner Stärke wer vernähme!

V. 11. Das Verbum רפף im Aram. und Arab.: erzittern, erbeben. Säulen legt Hiob dem Himmel nicht eigentlich bei, denn er hatte oben gesagt, daß der Himmel nur durch Gottes Allmacht gehalten werde, daher man hier mit Unrecht die griechische und römische Vorstellung von dem Ruhen des Himmels auf den Gebirgen finden will, von der sich im alten Testament nirgends eine Spur findet, sondern nur bildlich, indem er den Himmel mit einem großen Palast oder Tempel vergleicht, der durch Säulen gestützt werden muß, und nun Bild und Sache in einander fließen läßt. Zu vergleichen sind die Säulen der Erde in C. 9, 6, während nach V. 7 hier die Erde über dem Nichts aufgehängt ist. תמה erschrecken, staunen. „Vor seinem Schelten" — die

Ungewitter dargeſtellt als Aeußerung des göttlichen Zorns. Das Gewitter iſt in der Schrift überall nicht Symbol der Allmacht Gottes überhaupt, ſondern ſpeciell ſeiner zürnenden Allmacht.

V. 12. „Durch ſeine Kraft erregt er das Meer," רגע von dem Erregen des Meeres Jeſ. 51, 15; Jer. 31, 35, ſo daß man nur willkürlich hier erklären kann: er beſchwichtigt das Meer, wie freilich ſchon die LXX: *κατέπαυσε τὴν θάλασσαν*. Er ſendet den Sturm aus, der des Meeres Wellen emportreibt. In תבונתו ſteht das Vav nach der Texteslesart vor dem ב ſtatt nach demſelben. Die Texteslesart iſt kein Fehler, ſondern das ו iſt nur von den Maſorethen hereingeſetzt, um den Vocal des folgenden zu beſtimmen, darauf hinzuweiſen, daß man תְּבוּנָתוֹ leſen ſoll, und die ganze Differenz nur in der scriptio plena und defectiva beſtehend. Das Meer als ein von Gott gebändigter trotziger Gegner vorgeſtellt, daher: „er zerſchlägt Trotz," vgl. das רהב in C. 9, 13, er zerſchmettert ſeinen übermüthigen Gegner. Gottes Herrlichkeit, iſt der Sinn, erregt das Meer und ſtillt daſſelbe. Die Erregung wird der Kraft beigelegt, die Stillung der ordnenden Einſicht.

V. 13. שִׁפְרָה, ein Nomen nach der Form אִמְרָה, von שפר ſchön ſein, heiter ſein. Das Nomen ſteht dichteriſch für das Adj. „Durch ſeinen Hauch iſt der Himmel ſchön," d. h. nachdem er den Himmel mit Wolken überzogen und das Meer durch ſeinen Sturm empört hat, bläſt er durch ſeinen bloßen Athem die Wolken weg und macht den Himmel wieder heiter. חוֹלָלָה, Pe. von חלל durchbohren, wie hier von Meerungeheuern Jeſ. 51, 9. „Die flüchtige Schlange;" בריח von ברח fliehen; ebenſo Epith. der Schlange Jeſ. 27, 1. Unter der flüchtigen Schlange ſoll nach Mehreren hier das Crocodil zu verſtehen ſein. Dieß zeige die Vergleichung von Jeſ. 27, 1, wo das נחש בריח als Erklärung von לויתן ſteht. Allein der Leviathan ſteht dort vielmehr in allgemeiner Bedeutung von den furchtbaren Meerthieren, vgl. Drechsler. Es iſt an die großen Waſſerſchlangen zu denken. Das Epitheton flüchtig weiſt hin auf die Furchtbarkeit. Die Bändigung der Meerungeheuer wird auch an andern Stellen als Beweis der göttlichen Allmacht angeführt, und immer zugleich damit die

Bändigung des Meeres als verbunden gedacht, als deſſen Regenten ſie betrachtet werden, Pſ. 74, 13. 14; Jeſ. 51, 9. Die Vorſtellung iſt eine dichteriſche. Der Sturm als ein Krieg Gottes gegen das Meer und ſeine Bewohner, der ſich mit der vollkommenen Beſiegung der letzteren und, nachdem dieſe erfolgt, in heitere Ruhe endigt. — Nach dieſer Erklärung findet ſich der ſchönſte Parallelismus, in dem erſten Hemiſtich die Aufheiterung des Himmels; in dem zweiten die Beruhigung des Meeres. Andere erklären das erſte Glied: durch ſeinen Geiſt iſt der Himmel Schönheit; oder auch: durch ſeinen Geiſt macht er den Himmel ſchön, שפרה als tert. Pi. mit ausgefallnem Dageſch und ה parag. Sie beziehen es auf die Ausſchmückung des Himmels mit Geſtirnen bei der Schöpfung; im zweiten Gliede verſtehen ſie unter נחש das Drachengeſtirn zwiſchen dem großen und kleinen Bären, und leiten חוללה ab von חול parturire, alſo: ſeine Hand ſchuf das Drachengeſtirn. Gegen dieſe Erklärung ſpricht, daß die Annahme, die Hebräer hätten dieſes Geſtirn alſo genannt, unerwieſen iſt, daß dann das Epith. flüchtig unpaſſend ſein würde, und daß jede andere Erklärung des בריח durch den Sprachgebrauch ſowohl, wie durch jene angeführte Stelle des Jeſaias zurückgewieſen wird. Vergleicht man nur aufmerkſam auch die andere angeführte Stelle, ſo kann über die Richtigkeit der erſten Erklärung kein Zweifel ſtattfinden.

V. 14. Und was wir Menſchen von Gottes großen und herrlichen Thaten verſtehen, das iſt nur ein geringer unbedeutender Theil derſelben. הן־אלה ſiehe dieſes — Alles, was ich bisher geſagt habe — „ſind die Enden," die äußerſten Spitzen, die Ausläufer, die dem Menſchen vernehmlich werden, „ſeines Weges," iſt nur ein unendlich kleiner Theil ſeiner Großthaten. Die Texteslesart iſt דַּרְכּוֹ: ſein Weg, ſein Verfahren, ſein Thun. Die Maſorethen wollen dafür ohne Grund den Plur. leſen. שמץ ein leiſes Geflüſter — dieß entgegengeſetzt dem „Donner ſeiner Macht" im letzten Gliede, alſo — „ein leiſes Geflüſter iſt das Wort, das wir hören," d. h. was wir von Gottes Großthaten vernehmen, verhält ſich zu denſelben, wie ein leiſes Geflüſter zum gewaltigen Donner. Das מה verkleinernd, welch ein leiſes Geflüſter. Das

שמע mit ב etwas hören; eigentlich: hören, indem man sich in der Sache befindet, wie unser einsehen. „Den Donner seiner Macht;" da der Donner hier als etwas bezeichnet wird, was die Sterblichen nicht vernehmen, so darf an den physischen Donner nicht gedacht werden. Dieser ist im Verhältniß zu der vollen Aeußerung der göttlichen Allmacht, für die der Mensch kein Ohr hat, nur ein leises Geflüster. Für גבורתו seiner Stärke, wollen die Masorethen lesen גְּבוּרֹתָיו, was gar nicht einmal so gut paßt. — Es spricht sich hier das Bewußtsein aus, wie unendlich dasjenige, was Gott an sich ist, erhaben ist über dasjenige, was der Mensch, dem für die tiefere und vollere Auffassung alle Begriffe abgehen, der bei der Oberfläche, den Enden der Wege Gottes stehen bleiben muß, davon vernimmt. Wir haben hier die biblische Grundlage für das Dichterwort: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist."

C. 27.

Die jetzt beginnende Rede Hiobs ist nicht als eine Fortsetzung der im vorigen Capitel enthaltenen, sondern als eine neue zu betrachten. Zophar, an dem jetzt die Reihe gewesen wäre, schweigt, und die Freunde sind also besiegt. Nun hätte auch Hiob vom Kampfplatz abtreten können, wie es scheint. Aber ein besonderer Umstand machte es doch nöthig, daß er noch länger darauf verweilte, daß er noch in einer Schlußrede eine vollständige Darlegung seiner Ansichten gab. Früher nämlich hatte er sich durch den Affect zu manchen übertriebenen und einseitigen Behauptungen und zu manchen Widersprüchen verleiten lassen. Ohne diese, als Correctiv dienende Schlußrede würde es schwierig sein, zu bestimmen, was eigentlich die Substanz seiner Ansicht und was als dem Affecte angehörig zu betrachten sei; und doch war es für den Plan des Buches nothwendig, daß man dieß unterscheiden könne. Erst dann ist das Auftreten des Elihu gehörig vorbereitet. — Die Schlußrede zerfällt in zwei Theile, die durch die neue Einleitung in C. 29, 1 geschieden sind. Der erste Theil, C. 27. 28 ist an die Freunde gerichtet, in dem zweiten stellt Hiob Betrachtungen

über seine Sache ohne besondere Rücksicht auf diese an. In unserem Capitel erklärt Hiob zuerst in dem Abschnitt V. 1—6, daß er in der Behauptung seiner Unschuld verharre, dann V. 7—23, daß er nichts destoweniger erkenne, wie gewöhnlich der Schuld die Strafe folge, und also Alles zurücknehme, wodurch er früher in der Hitze des Affectes diesen Satz, der für seine Sache nicht nöthig war, zu bestreiten geschienen hatte. — Die Niederlage der Freunde wird erst dadurch vollendet, daß Hiob die tiefe Wahrheit, die ihrer Ansicht zu Grunde liegt, und deren Bewußtsein sie so hartnäckig in ihrer Behauptung machte, sich vollständig und von ganzem Herzen aneignet. Thäte er dieß nicht, erklärte er dem ewig wahren Satz: die Sünde ist der Leute Verderben, dessen lebendige Durchführung den Reden der Freunde einen so hohen Werth verleiht, den Krieg: so würde er den Freunden nachstehen, und das Endurtheil Gottes, wodurch er das Gegentheil erklärt, würde als unbegründet erscheinen. — Nur Mangel an Einsicht in den Plan und Zusammenhang des Buches konnte de Wette und Andere zu Angriffen gegen die Aechtheit des Abschnittes V. 7—23 verleiten. Sie hätten dann aber doch so consequent sein sollen, und die ganz ähnliche Stelle C. 24, 19 ff. und besonders C. 21, 16 ff. für unächt erklären, während sie sich dort durch Interpretation zu helfen suchen; zu vergleichen das Ausführlichere zu der letztern. Alle solche Versuche gehen von der ganz unglücklichen Voraussetzung aus, daß das Buch den Zweck habe, die Lehre von der Vergeltung zu bekämpfen, d. h. die Lehre von der Vorsehung, was man dem Verfasser als das höchste Verdienst anrechnet. Hirzel begeht die Inconsequenz, daß er bei den bezeichneten Abschnitten der gangbaren Auffassung treu bleibt, hier dagegen anerkennt, Hiob gebe den Freunden zu, was in ihren Behauptungen Wahres liegt, und alle Versuche, diesen Sinn durch gezwungene Erklärungen oder kritische Verdächtigungen zu beseitigen, verwirft. Ebenso Schlottmann und Ewald. Stickel beseitigt den scheinbaren Widerspruch in C. 21 ganz durch gewaltsame Erklärungen, in C. 24 läßt er ihn zur Hälfte stehen, hier endlich ganz. Hahn beseitigt in C. 21 den richtigen Sinn ganz, in C. 24 erkennt er ihn vollständig an, hier nur zur Hälfte.

V. 1—6.

Hiob erklärt von neuem, daß er unschuldig sei, und immerfort seine Unschuld gegen Gott und Menschen behaupten werde. Die Fünfzahl dieses Abschnittes schließt sich mit der Siebenzahl des folgenden zur Zwölfzahl zusammen. — V. 1. Und Hiob fuhr fort anzuheben sein Gleichniß und sprach: V. 2. So wahr Gott lebt, der mein Recht entfernt, und der Allmächtige, der meine Seele betrübt hat. V. 3. So lange noch meine Seele in mir und der Hauch Gottes in meiner Nase. V. 4. Sollen meine Lippen nicht Unrecht reden, und meine Zunge soll nicht Trug sprechen. V. 5. Fern sei es von mir, daß ich euch Recht gebe, bis ich verscheide, nicht entfernen will ich meine Unschuld von mir. V. 6. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht, mein Herz schmäht keinen meiner Tage.

V. 1. משל heißt ursprünglich Vergleichung, Gleichniß und behauptet eigentlich immer diese Bedeutung. Wenn es von Sentenzen, Sprüchwörtern, Liedern steht, so bezeichnet es diese nicht als solche, sondern nur insofern, als die Vergleichung, das Bild in ihnen ein hervorstechendes Element bildet. Die Bilderſprache ist die eigenthümliche Sprache der Poesie. Die Verbindung des נשא mit dem משל findet sich zuerst in den Einleitungen zu den Weissagungen Bileams, und zwar 7 Mal, zuerst 4 Mos. 23, 7, und ist von dort entnommen, woraus es sich erklärt, daß sie in den Ankündigungen der Fortsetzung bei Elihu nicht wiederkehrt: mit Ausnahme dieser Redensart stimmt C. 36, 1 ganz mit unserer Stelle überein. Das נשא hat in dieser Redensart die Bedeutung anheben. — Der Grund, weshalb diese einleitenden Worte hier gesetzt werden, ergibt sich aus dem früher Bemerkten. Sie sollen diese Rede Hiobs von der in C. 26 enthaltenen trennen, die nur Erwiderung auf Bildads Rede ist. Aeußerlich hat man sich zwischen beiden eine Pause zu denken, in der Hiob abwartet, ob Zophar noch auftreten wird. Absichtlich steht hier nicht das frühere: und Hiob antwortete, oder auch: und Hiob fuhr fort und redete. Die neue Formel weist darauf hin, daß diese Rede mehr einen von der zufälligen Veranlassung losgelösten, durch die Hitze des Streites ungetrübten, objectiven Character hat.

V. 2. חי־אל lebendig iſt Gott, für: ſo wahr Gott lebendig iſt, ſo wahr Gott lebt. Vitringa: Cum praeter gloriosam dei vitam nihil rerum aliud per se suamque naturam certum, stabile, constans et necessarium sit: nihil potius habet Deus, habentque creaturae per quod jurent vita dei. Zu ergänzen אשר, „welcher mein Recht entfernt," d. h. welcher mich unſchuldigen gleich wie einen ſchuldigen behandelt, über mich unverdiente Leiden verhängt hat. Hier tritt die Schwäche auch noch der geläuterten, von den Schlacken gereinigten Anſicht Hiobs hervor, und es zeigt ſich, daß er ſelbſt unfähig iſt, die volle Löſung des Problemes zu geben, und daß nothwendig ein ganz neues Element in die Verhandlung hineinkommen muß. Wenn Hiob jetzt auch im ganzen und großen das Walten der göttlichen Gerechtigkeit anerkennt, ſo weiß er ſich doch mit den ſcheinbaren Ausnahmen, den Leiden der Gottesfürchtigen und namentlich ſeinem eigenen Schickſale noch gar nicht zurecht zu finden. Die alte, in der mangelnden Sündenerkenntniß wurzelnde Vorſtellung, daß ihm Unrecht geſchehen ſei, macht ſich noch immer geltend. Sie bildet hier einen ſchreienden Contraſt gegen die Berufung auf das Leben Gottes. Vor שדי zu ergänzen חי. „Der meine Seele bitter gemacht," mich durch ſeine Härte zur Verzweiflung gebracht hat.

V. 3. Es folgt nun die Sache, welche Hiob beſchwören will. Das כי nach Schwurformeln und vor der zu beſchwörenden Sache erklärt ſich daraus, daß die Anführung des Gegenſtandes des Schwures das Ausſprechen deſſelben rechtfertigt. „Die Allheit des noch mein Athem in mir," ſo lange noch mein Athem in mir iſt; die Vulg.: donec superest. Der ganze Satz, der nach כל folgt, wird als ein Nomen behandelt, das mit ihm im stat. constr. ſteht. „Und ſo lange noch iſt der Hauch Gottes in meiner Naſe." 1 Moſ. 2, 7 wird geſagt, daß Gott den Lebenshauch geblaſen habe in die Naſe des Menſchen. Die abweichende gezwungene Erklärung des Verſes wird zurückgewieſen durch das parallele: bis ich verſcheide, werde ich meine Unſchuld nicht entfernen von mir, in V. 5. Gegen dieſe Parallele kommt kaum in Betracht, daß in 2 Sam. 1, 9 die Worte des erſten Gliedes nach כי heißen: „noch iſt meine ganze Seele in mir". Legt man aber dieſem

Grunde entscheidende Bedeutung bei, so würde der ganze Vers eine reine Parenthese bilden, in der Hiob sagt, er sei noch bei vollem Bewußtsein und könne nicht den Act begehen, den er im Folgenden abschwört. Die Worte nehmen dann aber eine sehr unbequeme Stellung ein.

V. 4. אם stark verneinend. Die Verwünschungsformel wird ausgelassen und bloß die Bedingung gesetzt, unter der man bereit ist, den Fluch auf sich zu nehmen; eigentlich: so lange nur noch ein Funken Leben in mir ist, möge Gott mich strafen, *wenn* meine Lippen reden werden u. s. w. Unter dem *Unrecht* und dem *Trug* versteht Hiob die Anerkennung seiner Schuld. Er sagt also: nimmer werde ich mich bewegen lassen, mich gegen meine Ueberzeugung und gegen mein Gewissen, das mich freispricht, für schuldig zu erklären. — *Ewald* erklärt: meine Lippen *haben* nicht Unrecht geredet, und bezieht dieß auf die Behauptung der Unschuld Hiobs, welche er gegen die Freunde festgehalten hatte. Dagegen spricht aber schon das Tempus, daß dann das Präteritum stehen müßte; und noch entscheidender V. 5, der dem unsrigen zur Erklärung dient. Das Reden des Unrechts und des Truges ist das Rechtgeben an die Freunde, das Wegnehmen der eigenen Unschuld. Die Freunde hatten dieß als eine verdienstliche Handlung, als eine Bedingung der Begnadigung bezeichnet. Hiob dagegen bezeichnet es als frevelhaften Trug. Nicht ganz mit Unrecht; im Sinn der Freunde konnte und durfte er sich ja nicht seiner Unschuld begeben. Er fehlte nur darin, daß er den Unterschied zwischen relativer und absoluter Gerechtigkeit verkannte.

V. 5. חלילה לי אם fern sei es von mir, daß — eigentlich: profanum mihi sit; pfui mir, wenn ich euch gerecht spreche, (Vulg.: absit a me ut justos vos judicem); gerecht spreche, „אצדיק", nämlich in Bezug auf die gegenwärtige Sache, euch für gerecht und mich für schuldig erkläre. Das: „bis ich verscheide", gehört den Accenten nach zunächst zum ersten Gliede, es ist aber auch beim zweiten Gliede hinzuzudenken und eben deshalb im ersten unmittelbar an das Ende gestellt. „Seine Rechtschaffenheit entfernen," d. i. sich derselben entkleiden.

V. 6. „Es schmähet nicht mein Herz (einen Tag) von meinen

Tagen." Das מן ſteht partitiv. Das מימי ſagt mehr als das ימי. Die LXX umſchreibend: *οὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας*. Ewald erklärt: nicht tadelt ſich mein Herz, ſo lange ich lebe; allein חרף kommt nicht reflexiv vor, und das Kal kann ſeiner Natur nach nicht reflexive Bedeutung haben; ebenſo wenig kann das מימי bedeuten: ſo lange ich lebe. Alſo: mein Gewiſſen klagt mich keiner Schuld an, wodurch ich mein jetziges Unglück verdient hätte, und daher werde ich bei der Behauptung meiner Unſchuld beharren.

V. 7—10.

Deshalb aber halte ich nicht etwa überhaupt das Loos der Gottloſen für ein glücklicheres, wie das des Gerechten. Muß ich entſchieden in dem einen Punkte, in der Behauptung meiner Unſchuld, im Gegenſatz gegen euch beharren, ſo trete ich euch in Bezug auf den andern, das Elend, welches der Sünde Sold iſt, bei und nehme zurück, was ich früher in leidenſchaftlicher Uebereilung Entgegengeſetztes behauptet habe. — Die Vierzahl hier ſchließt ſich mit der folgenden drei zur ſieben zuſammen, dieſe mit der vorhergehenden fünf zur zwölf.

V. 7. Es ergehe wie dem Böſen meinem Feinde, und meinem Widerſacher wie dem Frevler. V. 8. Denn welche Hoffnung hat der Ruchloſe, wenn abſchneidet, wenn auszieht Gott ſeine Seele. V. 9. Wird wohl ſein Schreien hören Gott, wenn kommt über ihn Bedrängniß? V. 10. Oder kann er ſich am Allmächtigen ergötzen, Gott anrufen zu jeder Zeit?

V. 7. Hiob iſt ſo weit entfernt, wegen ſeines Unglücks das Loos des Gottloſen für beſſer zu halten, wie das Loos des Frommen, daß er vielmehr Niemandem etwas Schlimmeres anzuwünſchen weiß, als daß es ihm ergehe, wie dem Gottloſen. „Es ſei wie," er befinde ſich in demſelben Zuſtande, es ergehe ihm eben ſo; daß man den Sinn ſo zu faſſen hat: wenn ich meinem Feinde etwas Böſes anwünſchen wollte und dürfte, ſo würde ich ihm wünſchen u. ſ. w., erhellt aus C. 31, 29. 30, wo Hiob es als ſchweres Verbrechen bezeichnet, ſeinem Feinde Böſes anzuwünſchen und ſich über ſein Unglück zu freuen, und betheuert, daß

er sich nie solcher Sünde schuldig gemacht Zu vergleichen ist 2 Macc. 3, 38.

V. 8. Hiob gibt hier den Grund an, warum er Niemandem etwas schlimmeres zu wünschen weiß, als das Loos des Gottlosen. „Denn was ist die Hoffnung des Ruchlosen, wenn abschneiden wird, wenn ausreißen Gott seine Seele," s. v. a.: alle Hoffnungen des Gottlosen sind mit dem gewaltsamen von Gott über ihn verhängten Untergange zerstört. בצע hat nie eine andere Bedeutung wie die des Abschneidens, Zerstörens, in dieser Bedeutung kommt das Pi. auch in C. 6, 9 vor; dabei ist נפשו aus dem zweiten Gliede hinzuzudenken; die von Mehreren angenommene Bedeutung: gewinnen, Schätze sammeln, hat nicht das Verbum für sich, sondern nur die ganze Redensart בֻּצַע בָּצַע. יִשָּׂל ist das Fut. apoc., hier in der Bedeutung des gewöhnlichen Fut., von שלה im Syr. ausziehen, hier von dem Herausziehen der Seele aus dem Körper, im Hebräischen sonst nie in dieser Bedeutung. Das Verbum bezeichnet ebenso wie das בצע den gewaltsamen Untergang. Zuerst das Bild eines abgeschnittenen Fadens, dann das eines geraubten Gutes. Mit Unrecht findet Schlottmann hier eine Hindeutung auf die für den Frommen selbst im Tode noch vorhandene Hoffnung. Für den Gerechten, ist der Gedanke, gilt das: dum spiro spero, dagegen aber der Hoffnung des Bösen wird bald durch gewaltsamen Untergang ein Ende gemacht.

V. 9. „Wird Gott wohl sein Flehen erhören?" Man konnte Hiob einwenden, daß Gott doch auch sein Flehen unerhört lasse, daß er also in dieser Hinsicht nicht glücklicher sei als der Gottlose. Aber Hiob sagt nur, daß gewöhnlich das Flehen des Frommen erhört, das Flehen des Gottlosen unerhört gelassen werde; er will nur, daß in der Regel das Loos des Frommen glücklicher sei, wie das Loos der Gottlosen; er beklagt sich ja eben darüber, daß sein Schicksal eine Ausnahme mache. Gerade daß sein Schicksal eine Ausnahme bildete, daß in der Regel Gottes Gerechtigkeit in den Menschenschicksalen sich kund gebe, ließ ihn hoffen, daß auch für ihn einst noch das Räthsel befriedigend sich lösen werde, wie ja Gott wirklich nachher sein Schreien

erhörte, im Einklange mit Pſ. 66, 18, während ihn Elihu lehrte, warum er es bisher nicht gethan.

V. 10. Ueber das: „ſich ergötzen am Herrn" vgl. C. 22, 26. Der Gottloſe entbehrt der höchſten Freude, der Freude über den Beſitz der Gnade Gottes, des Privilegiums zu ihm mit der Hoffnung der Erhörung zu beten. Wo אם ſteht, muß in der Regel die zweite Frage mit der erſten zuſammenhangen und ſie fortſetzen. Richtig daher ſchon die Vulgata: aut num? — Von der Heiterkeit in Gott, welche der Frevler nicht haben könne, der Gottesfürchtige auch inmitten der größten Leiden beſitze, iſt hier nicht, wie Ewald annimmt, die Rede. Was Hiob hier als dem Gottloſen fehlend bezeichnet, das fehlte jetzt auch ihm. Auch er konnte ſich nicht am Herrn ergötzen, auch er nicht ihn anrufen zu aller Zeit. Es fehlte ihm zu dem letzteren die Freudigkeit. Gott hatte ihn ſo hart behandelt, daß der Quell der Anrufung, die Zuverſicht zu Gottes Gnade verſiegt war. Aber was bei den Gottloſen Regel, das iſt bei den Gottesfürchtigen Ausnahme, deren Grund freilich Hiob noch dunkel iſt, aber von der er doch ahnet, daß ſie einen Grund haben werde.

V. 11—23.

Hiob ſtellt jetzt ex professo ſein Glaubensbekenntniß in Bezug auf das Loos der Gottloſen auf. Die Schilderung ſchließt ſich abſichtlich auch in der Form ſo nahe wie möglich an die Reden der Freunde an. Hiob konnte ſie nur dadurch überwinden, daß er das Wahre in ihren Reden ſich vollſtändig aneignete. Zuerſt die Einleitung in V. 11—13. Dieſe ſchließt ſich mit der vier des vorigen Abſchnittes zur ſieben zuſammen und vollendet die Dodekade. Die eigentliche Schilderung vollendet ſich dann in der Zehnzahl, getheilt durch die fünf.

V. 11. Belehren will ich euch über die Hand Gottes, was beim Allmächtigen nicht verbergen. V. 12. Siehe, ihr habt es alle ſelbſt geſchaut, und warum denn werdet ihr ſo ganz eitel? V. 13. Dieß iſt das Loos des böſen Menſchen bei Gott, und das Erbe der Gewaltthätigen, das vom Allmächtigen ſie empfangen.

V. 11. Ich will mich jetzt näher über meine Ansicht von dem Verfahren Gottes erklären. ירה hat ebenso, wie hier, das Object mit ב bei sich Prov. 4, 11. Der Lehrende geht in den Gegenstand ein. „Ueber die Hand Gottes," über dasjenige, was Gott zu thun pflegt, über sein Verfahren gegen die Gottlosen. Michaelis: de manu dei, sc. vindice, quomodo impietatem illa punire soleat, quantasve plagas impiis immittat. „Was bei dem Allmächtigen ist," Gottes Rathschläge, seine Handlungsweise. Völlig mit Unrecht will Schlottmann den Sinn also bestimmen: ich will euch auf Gottes Finger hinweisen, ich muß euch daran erinnern, daß euch selbst die strafende Hand droht, von welcher ihr so viele Worte gemacht habt. Hiob redet in dem Folgenden von dem Untergange der Frevler. Diesen die Freunde beizuzählen, fällt ihm nie ein, am wenigsten in dieser letzten Rede, deren Character die ruhige Besonnenheit und die leidenschaftslose Objectivität ist.

V. 12. Nicht als ob ich euch etwas Neues sagen wollte: ihr wißt es schon längst, dieß zeigen eure Reden. Ihr fehlet nur in der Anwendung der allgemeinen Regel auf meinen speciellen, nicht unter sie gehörenden Fall, oder auch in der falschen Folgerung, die ihr aus eurem Satze zieht. Hiob sagt hier ausdrücklich, daß er in die Bahn der Freunde einlenkt und in ihren Reden Wahrheit anerkennt. „Aber warum denn werdet ihr eitel zu Eitelkeit, werdet ihr so ganz eitel," d. h. was verleitet euch, aus einem an und für sich richtigen Satze so ganz falsche Consequenzen zu ziehen; aus dem Satze: den Frevler trifft Untergang, die Folgerung: wer schwer leidet, ist ein Frevler — und also muß Hiob ein Frevler sein. Wer eitlem Wahne sich hingibt, wird selbst eitel und nichtig, vgl. 2 Kön. 17, 15: sie gingen dem Eitlen nach und wurden eitel, Jer. 2, 5. Hohle Meinungen höhlen den Menschen aus.

V. 13. זה folgendes. עם־אל bei Gott — was Gott ihm aufbewahrt, zutheilt.

V. 14—23. V. 14. Wenn seiner Söhne viel, so ist's fürs Schwert, und seine Sprößlinge werden Brotes nicht satt. V. 15. Seine Uebrigen werden durch den Tod begraben, und

ſeine Wittwen weinen nicht. V. 16. Wenn er aufhäuft wie Staub Silber und wie Lehm Kleidung bereitet. V. 17. So wird er bereiten und der Gerechte anziehen, und Silber wird der Unſchuldige theilen. V. 18. Er baut gleich der Motte ſein Haus und gleich der Hütte, welche der Wächter gemacht hat. V. 19. Der Reiche entſchläft und wird nicht beſtattet, ein Augenblick und er iſt nicht mehr. V. 20. Ihn erreichen gleich Waſſern Schrecken, bei Nacht ſtiehlt ihn ein Sturm. V. 21. Es nimmt ihn der Oſtwind, und er geht, und ſtürmt ihn weg von ſeiner Stelle. V. 22. Und er ſchießt auf ihn und ſchonet nicht, vor ſeiner Hand muß er fliehen. V. 23. Man klatſcht gegen ihn in die Hände, und ziſcht ihn weg von ſeiner Stelle.

V. 14. Nach בניו noch einmal ירבו zu ergänzen: wenn ſeine Söhne viel werden, ſo werden ſie nur viel für das Schwert, ſo geſchieht dieß nur deshalb, damit das Schwert eine um ſo reichere Beute finde. למו dichteriſch für ל nur im Buche Hiob viermal.

V. 15. „Seine Uebriggebliebenen;" nicht etwa diejenigen ſeiner Kinder, die dem Schwert und dem Hunger entronnen ſind, ſondern alles was von dem Gottloſen übrig iſt, ſeine ganze Sippſchaft. Daß der Gottloſe als ideale Perſon, als perſonificirter Gattungsbegriff zu betrachten iſt, zeigt das zweite Glied. „Werden im Tode begraben werden," d. h. ſie werden unbegraben liegen bleiben auf der Stelle, wo ſie ihr elendes Leben ausgehaucht haben; der Tod ſelbſt wird ihr Begräbniß ſein; alſo eine insepulta sepultura. Schmidt: dum morientur, erunt simul sepulti, nec aliam, quam mortem habebunt sepulturam. Aehnliche Drohungen an die Gottloſen häufig, z. B. Jer. 8, 2; 16, 4; 25, 33. Andere nehmen מות für Peſt; allein dieſe Bedeutung iſt nicht erwieſen, und dann müßte man תקבר geradezu für ſterben nehmen, was nicht angeht. „Seine Wittwen," der Gottloſe als Perſonification hat eine ganze Anzahl von Weibern, „weinen nicht." Mehrere: keine Thräne fließt auf ſeinem Grabe; ihre Weiber ſogar freuen ſich, daß ſie durch den Tod ihrer los geworden ſind. Andere beziehen beſſer, parallel mit dem erſten Gliede, das Weinen auf die ſolenne Trauer, wie ſie nur bei denen ſtattfand, die eine

sepulturam honestam erhielten. Sie werden nach dem Ausdrucke des Jeremias C. 22, 19 wie Esel begraben. Das zweite Glied hier ist wörtlich entlehnt aus Ps. 78, 64. Auf eine solche Entlehnung weist hier schon das fremdartige Singularsuffix hin.

V. 16. Der Nachsatz im folgenden Verse. „Wenn er Kleider sich bereitet wie Lehm;" Schätze von kostbaren Kleidern kommen nicht selten vor. Der Arabische Dichter Bokteri hinterließ 100 ganze Anzüge, 500 Turbane u. s. w.

V. 17. חלק nicht: zum Besitze erhalten — in dieser Bedeutung kommt das Verbum nicht vor — sondern theilen. Der Unschuldige ist ein Collectiv. Die Theilung geschieht unter sich. Gemeint ist das Silber des Gottlosen, aber nicht ohne Grund wird das Suff. weggelassen und nur im allgemeinen von dem Theilen des Silbers geredet. Es wird hingewiesen auf die seltsame Aenderung, daß aus dem patiens der Theilung ein agens wird.

V. 18. „Er baut wie die Motte sein Haus," das Haus, das er sich baut, wird so wenig Bestand haben, wie die Wohnung, welche sich die Motte in einem Kleide bereitet, und welche zerstört wird, sobald man das Kleid anzieht oder ausklopft. „Und wie eine Hütte, die ein Hüter gemacht hat." In den Wein- und Feigengärten werden zur Herbstzeit für die Wächter Hütten aus leichtem Stoffe gebaut. Nach Einsammlung der Früchte überläßt man dieselben ihrem Schicksale, und sie fallen dann während der Regenzeit von selbst zusammen, vgl. Jes. 1, 8; ebenso vergeht das Haus des Gottlosen.

V. 19. Mit diesem Verse beginnt die zweite Hälfte der Dekade. — „Der Reiche stirbt," עשיר steht weder hier noch irgendwo in der Bedeutung: der Gottlose; daß von dem Gottlosen geredet werden sollte, war aus dem ganzen Contexte hinreichend klar; hier wird derselbe näher bestimmt als ein gottloser Reicher, — der Reiche stirbt s. v. a.: er, der Reiche stirbt oder der Gottlose ungeachtet seines Reichthums, — um darauf aufmerksam zu machen, wie all' sein Reichthum nicht genügt, ihn vor dem Tode zu schützen und ihm ein anständiges Begräbniß zu verschaffen. Dieß nämlich wird durch „versammelt werden" bezeichnet. Vollständig kommt die Redensart vor 1 Mos. 25, 8: zu seinen Leuten, d. i. zu seinem

Geschlechte, versammelt werden, und Richt. 2, 10: zu seinen Vätern versammelt werden, 2 Kön. 22, 20: zu seinen Gräbern versammelt werden. Elliptisch gerade so wie hier 4 Mos. 20, 26; Jer. 8, 2. Der Versammlungsort ist in 4 Mos. 20, 26 der Scheol, hier wie in 2 Kön. 22, 20 das Erbbegräbniß. Die Ausschließung von dem letzteren galt als Symbol der Ausschließung von der Geschlechtsgemeinschaft, der Excommunication aus der Familie in dem jenseitigen Dasein. Dieß tritt in 2 Kön. 22, 20 deutlich hervor. „Man öffnet die Augen," in einem Augenblicke; plötzlich ereilt ihn die göttliche Strafe und vor seiner Zeit muß er alle seine Güter verlassen und in den Scheol hinabwandern. Daß das Subject unbestimmt ist und nicht wie im ersten Gliede der Reiche, liegt in der Natur der Sache und bedurfte daher keiner näheren Bezeichnung.

V. 20. „Wie Wasser," wie ein ausgetretener Strom plötzlich das Land überfluthet, ohne daß Jemand sich retten kann, so geht er rettungslos unter in den Wogen des Unglücks. „Bei Nacht," wenn er, sich sicher wähnend, im tiefen Schlaf begraben liegt, — „stiehlt ihn ein Sturmwind," reißt ihn plötzlich das göttliche Gericht hinweg mit Windeseile, indem es so unvermuthet kommt, wie ein Dieb in der Nacht.

V. 21. Der Ostwind, der heftigste und verheerendste, vgl. C. 15, 2. Subj. zu וילך ist der Frevler. Der Sinn: Gott stürzt ihn in plötzliches und rettungsloses Unglück und vernichtet ihn.

V. 22. „Er, Gott nämlich, wirft gegen ihn," zu ergänzen: Pfeile. Gott mit einem Krieger verglichen, der seinen Gegner verfolgt und durchbohrt — „und schonet nicht," wie er sich Anderer nicht erbarmet hat, findet er jetzt kein Erbarmen bei Gott. Vor, eigentlich von seiner Hand aus — die Hand die bewirkende Ursache der Flucht; die Hand Gottes ist hier seine strafende und züchtigende Hand, mit der er schwer den Sünder trifft — „wird er fliehen," aber ihr nimmer entfliehen. Wer vor Gott flieht, von ihm verfolgt wird, dem ist jede Hoffnung der Errettung abgeschnitten; der vorgesetzte Infinitiv weist darauf hin, was es heiße: vor Gott fliehen.

V. 23. Nach Mehreren ist als Subject wiederum Gott zu

ergänzen. Da man nicht mit Ewald behaupten darf, daß das מו auch für den Sing. gebraucht werde, so ist das Pluralsuff. in כפימו alsdann als plur. maj. zu fassen, der hier aus derselben Wurzel hervorwächst, aus der der Plural אלהים, aus der Fülle und dem Reichthum des göttlichen Wesens. Man kann aber auch ישפוק und ישרוק impersonell nehmen: zusammenschlagen wird man über sie seine Hände. Das Pluralsuffix bezieht sich dann auf den in dem man liegenden Plural. Vgl. V. 13. 15 b. Ganz analog ist der Wechsel des Singul. und des Plur. in Bezug auf den Gottlosen in C. 20, 23. Das Zusammenschlagen der Hände ist nicht Gestus des Unwillens oder Spottes, sondern Gestus des Forttreibenden. So kommt es vor in 4 Mos. 24, 10, wo das: fliehe dir, der Commentar zu dem: Balak klatschte in die Hände, ist. Hier geht vorher: vor seiner Hand muß er fliehen, und es folgt: er zischt ihn hinweg von seinem Orte. Der Sinn ist also entweder: Gott treibt sie schimpflich weg von ihrer Stelle, oder man wird sie mit Spott aus dem durch Gottes Fügungen ihnen genommenen Besitzthum vertreiben, oder seine Freude über ihre Vertreibung ausdrücken. Für die erstere Auffassung spricht, daß Gott auch in dem vorigen Verse Subject ist. Für die andere Auffassung aber entscheidet die Parallelstelle Klagl. 2, 15. 16: es klatschen über dich in die Hände alle die des Weges vorübergehen und zischen und schütteln ihr Haupt über die Tochter Jerusalems. Danach sind Subject die irdischen Feinde. Das Pluralsuffix in כפימו weist darauf hin, daß die Einheit in ישפק nur eine ideale ist, und daß also das Subject wechselt. Richtig Luther: man wird über ihn mit den Händen klappen. Das Zischen ist ein symbolischer Act, wodurch sie ihre Freude ausdrücken über das, was geschehen und ihn gleichsam von neuem von seiner Stätte forttreiben. Das Zischen steht von solchen, die bei einem zerstörten Orte vorübergehen, auch in Klagl. 2, 15. 16; Jer. 49, 17; 50, 13.

C. 28.

Wenn auch, fährt Hiob fort, die menschliche Betriebsamkeit, der menschliche Scharfsinn und die menschliche Erfindungsgabe sich

den Zugang verschaffe zu dem Unzugänglichsten, wenn er auch aus den innersten Tiefen der Erde, wohin nie ein Strahl des Lichts gedrungen, die Metalle zu Tage fördere, so bleibe doch eins ihm, sofern er sich selbst überlassen ist, immer unzugänglich, und dieß sei die Weisheit, die Gott sich allein vorbehalten habe, die nur bei ihm gefunden, an der nur durch das Medium der Gottesfurcht participirt werden kann. — Es fragt sich, in welcher Verbindung dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden stehe, und was damit zusammenhängt, was eigentlich der Kern und Mittelpunkt seines Inhalts sei. Manche Ausleger, wie Umbreit, reißen das Capitel ganz von dem vorigen ab und leiten daraus den allgemeinen Satz ab: Gott könne wohl, bei seiner, von dem Menschen nie ganz zu durchdringenden Weisheit, bei dem Unglück, das er über ihn verhängt, geheime Absichten haben, in die geheimen Ursachen der irdischen Schicksale einzudringen, das vermöge die höchste Menschenweisheit nicht. Allein, was diese Auffassung ganz zurückweist, ist das כי zu Anfang, was von diesen Auslegern entweder ganz übersehen, oder durch ja oder durch doch übersetzt wird, oder was um nichts besser ist, mit Hirzel, auf C. 27, 12: „warum habt ihr aber so eitlen Wahn" in Beziehung auf meine Person, bezogen. Soll diesem sein Recht widerfahren, so muß man den Zusammenhang also fassen: Hiob hatte im ganzen vorhergehenden Abschnitte gezeigt, wie der Sünde die Strafe folge, und wie es dem Frevler völlig unmöglich sei, den Untergang von sich abzuwenden. Diesen Satz begründet er nun hier, indem er darauf hinweist, daß die Gottesfurcht und die daraus fließende Gerechtigkeit die nothwendige Bedingung und Grundlage der Weisheit sei, die allein vor dem Verderben zu schützen vermag. Dieser in V. 28 enthaltene Satz bildet den Kern und Mittelpunkt des ganzen Capitels. Das Uebrige ist nur Vorbereitung auf ihn. Dem nackten Satze, daß die Gottesfurcht für den Menschen die Basis der Weisheit sei, welche das einzige Präservativ vor dem Untergange ist, schickt hier Hiob die in einer glänzenden Schilderung ausgeführte Bemerkung voraus, daß die Weisheit nicht zu den von Menschen auf eigene Hand erreichbaren Gütern, sondern den herrlichen göttlichen Privilegien gehöre, eine Ausführung, zu

welche dem Satze: daß die Gottesfurcht die Basis der Weisheit sei, zur Begründung dient. Denn gehört die Weisheit allein Gott an, so kann nur auf ethisch religiösem Wege zu ihr gelangt werden, nur dadurch, daß man sich mit Gott in Verbindung setzt, so ist der Gottlose von ihr ausgeschlossen und eben damit rettungslosem Verderben preisgegeben. Denn wer der Weisheit entbehrt, rennt blindlings in dasselbe hinein. Das Meer der Welt bietet so viele Klippen dar, daß man nothwendig bald zerscheitern muß, wenn die Weisheit nicht am Steuerruder des Schiffleins des Lebens sitzet. — Der Gesammtinhalt von Hiobs Rede in C. 27. 28 ist also der, daß er sein unschuldiges Leiden als unerklärliche Ausnahme und den engen Zusammenhang von Schuld und Strafe als die von Gott festgesetzte Regel neben einander stellt. Wie nun die Ausnahme zu erklären sei, darüber enthält er sich jeder Muthmaßung. Er begnügt sich, das Factum hinzustellen. Daß er das Factische rein und richtig in dem Endresultat seiner Ansichten auffaßte, dieß war die Rolle, welche der Verfasser ihm zugetheilt hatte. Die Lösung blieb den Reden Elihus, den Reden Gottes und seiner That in der Wiederherstellung von Hiobs Glück vorbehalten. Hiob sollte sie nur durch die reine Auffassung des Factischen vorbereiten. Dieß bildet seinen Vorzug vor den Freunden, die den Knoten, den sie nicht lösen konnten, entzweihauend, das eine Factum, Hiobs unschuldiges Leiden umgestoßen hatten.

V. 1—11.

In irdischen Dingen entwickelt der Mensch eine imponirende Geisteskraft, nichts bleibt ihm hier verborgen. Auch das Schwerste kann er durchführen. Diesen Satz entwickelt Hiob hier an einem einzelnen Beispiel, dem Bergbau. — Den Grundgedanken sprechen präcise die letzten Worte aus: „das Verborgene ziehet er (der Mensch) an das Licht." Diesem Satze geht der andere zur Seite: auch das Offenbarste ist ihm verborgen. Der Mensch ohne Gott ist klug und dumm zugleich, und noch dümmer als er klug ist, er ist eine kluge Bestie.

V. 1. Denn es hat das Silber einen Ausgang, und einen

Ort das Gold, das man ausschmilzt. V. 2. Eisen wird aus Staube genommen, und Stein wird gegossen zu Erz. V. 3. Ein Ende macht er der Finsterniß, und in aller Vollkommenheit untersuchet er den Stein der Finsterniß und des Todesdunkels. V. 4. Es bricht hervor ein Fluß zur Seite der Fremdlinge, derer, die vom Fuß vergessen sind, die erniedrigt unter Menschen wanken. V. 5. Die Erde, von ihr kommt Brot, und unter ihr wird zerstört gleich Feuer. V. 6. Ihre Steine sind des Saphir Ort, und Goldstufen gewähren sie ihm. V. 7. Es ist ein Pfad, den kein Raubvogel kennt, und den nicht schaut des Falken Auge. V. 8. Nicht betreten ihn die stolzen Thiere, nicht läuft auf ihm der Löwe. V. 9. An das Kiesgestein legt er seine Hand, wühlt um von Grund aus Berge. V. 10. In den Felsen spaltet er Canäle, und alle Pracht sieht sein Auge. V. 11. Er verbindet Ströme, daß sie nicht weinen, und das Verborgene bringt er ans Licht.

V. 1. Silber und Gold, die in ihrer geheimen Tiefe sicher verborgen zu sein scheinen, weiß die menschliche Betriebsamkeit zu finden und ans Licht zu fördern. „Es ist dem Silber ein Ausgangsort," d. h. es gibt einen Ort, wo das Silber ausgegraben wird; das Silber bleibt nicht im Schooß der Erde, sondern wird in vielen Silberbergwerken zu Tage gefördert. „Und es gibt einen Ort für das Gold," auch für das Gold gibt es einen Ort, wo es zu Tage gefördert wird. Diese nähere Bestimmung des מקום ist aus dem Zusammenhange und namentlich aus מוצא zu entnehmen. Vor יזקו ist zu ergänzen אשר. Das: „welches man läutert", wird hinzugesetzt, weil erst das von seinen unedlen Bestandtheilen gereinigte Gold in seinem normalen Zustande ist. זקק bezeichnet bei Metallen dieselbe Operation, welche צרף, vgl. Ps. 12, 7; Mal. 3, 3. Die Operation ist hier offenbar dieselbe, deren in V. 2 beim Erze gedacht wird. Im A. T. kommt keine andere Reinigung des edlen Metalls vor, als die durch das Feuer, vgl. auch 1 Cor. 3, 13; 1 Petr. 1, 7.

V. 2. „Eisen wird aus Staub genommen:" das Eisenflötz, welches sich durch die Erde zieht, wird von dem Menschen aufgefunden und ausgebeutet. אבן gen. comm., hier masc. יצוק

ist überall Part. Pa. von יצק gießen, vgl. C. 29, 6; 41, 15. 16; Ps. 41, 9. Ein Verbum צוק in der Bedeutung gießen kommt überhaupt nicht vor. — Jes. 26, 16 ist das Jod abgeworfen, Gesenius Lehrg. 139. Gleichsam zur Entschädigung für den Verlust zu Anfang der Zusatz zu Ende צקון. — נחושה hier im Accusativ, wie er zur Bezeichnung der Wirkung und Folge steht. „Und der Stein wird gegossen zu Erz," mit bewundernswürdiger Kunst weiß der Mensch aus dem Steine das Erz zu bereiten; Vulg.: et lapis, solutus calore, in aes vertitur, zu vgl. Plinius hist. nat. 34, 2: aes fit ex lapide aeroso, quem vocant cadmiam, et igne lapides in aes solvuntur. Man hat keinen Grund mit Schlottmann zu erklären: und Stein (wird genommen aus dem Staube), welcher gegossen wird. Denn daß der Sinn der ist: und ebenso fördert man das Metallerz zu Tage, das dann geschmolzen wird, wird durch den Zusammenhang deutlich genug angezeigt.

V. 3. Die undurchdringlichste Finsterniß hält den betriebsamen Menschen nicht ab, das Innerste der Erde zu untersuchen und ihre Schätze zu Tage zu fördern. „Er," wer, das ist aus dem Zusammenhange deutlich, der Mensch, „macht ein Ende der Finsterniß," er erhellt durch Grubenlichter das Dunkel der Tiefe. „Nach aller Vollkommenheit," auf das Allervollkommenste, „erforscht er den Stein der Finsterniß und des Todesschattens," das Gestein, das in der Tiefe der Erde verborgen und von dichter Finsterniß, gleich der der Hölle, umhüllt ist. Mercerus: lapides sub terra abstrusos, quo vix pertingere crederetur aut siderum vis aut hominum industria.

V. 4. Um zu dem Besitz der unterirdischen Güter zu gelangen, scheut der Mensch keine Gefahr. Nicht achtend die plötzlich aus den Wänden der Gänge hervorbrechenden Gewässer, die ihn leicht ersäufen könnten, schwebt er, von Stricken getragen, in die dunkle Tiefe hinunter und wanket dort einem Schatten gleich umher. פרץ es bricht hervor, פרץ brechen in C. 16, 14, ausbrechen oder hervorbrechen mit Ueberwindung der Hindernisse in C. 1, 10. נחל ein Bach, ein unterirdisches Wasser, welches plötzlich hervorbrechend häufig die Bergleute überfällt. גר ist an andern Stellen des A. T., wo es vorkommt, entweder 3. Präter. oder Participium,

von גור peregrinari, hier letzteres. „Fremdling" wird der Bergmann genannt, weil er die Erde, seine Heimath, verlassen hat, und sich unter der Erde in der Fremde befindet. מעם, eigentlich von bei s. v. a.: aus oder in seiner Nähe. Dieß ist die gewöhnliche Bedeutung des מעם. הנשכחים ist Appositi. zu dem Collectiv גר; also: neben ihnen, die vergessen sind vom Fuße, weil er ihnen keine Dienste leisten kann, indem sie sich nicht auf festem Boden befinden. Aehnlich Plinius hist. nat. 33, 4: itur, qua insistentis vestigiis hominis locus non est. An das Partic. schließen sich die beiden Präter. an. Die Rede, wenn sie auch mit Partic. beginnt, geht gewöhnlich im weiteren Verlaufe in ihr gewohntes Geleise, das verbum fin. über. דלל steht immer von einem niedrigen verkümmerten elenden Zustande und die Bedeutung hinabhängen ist unerweislich. „Sie sind erniedrigt vom Menschen weg," so daß sie keine Menschen mehr sind. Der Mensch, für das Licht der Sonne geschaffen, befindet sich im Zustande der Erniedrigung, wenn er, seiner entbehrend, in die Tiefen der Erde verbannt ist. — Ganz anders wird der Vers von Ewald aufgefaßt, und denen, die ihm unvorsichtig gefolgt sind: „durchgebrochen haben Schachten, fern vom Wanderer, die, vom Fuß vergessen, in der Tiefe irren, weit vom Menschen" Subject zu פרץ ist ihm der Bergmann; נחל soll feuchte Gänge, Schachten bedeuten; unter dem גר versteht er den Wandrer, der sorglos über den Köpfen der Bergleute dahin geht; der Fuß soll der Fuß des Wandrers sein, der nicht ahnt, was unter ihm vorgeht. Dagegen aber sprechen viele Gründe: פרץ, wo es transitiv steht, hat die durchbrochene Sache im Accusativ bei sich, man müßte dann erklären: er durchbricht den Fluß; „durch Brechen hervorbringen" heißt פרץ nie; dann, נחל kann nicht Schacht bedeuten, es bezeichnet, wie V. 10 יארים und in V. 11 נהרות, die unterirdischen Gewässer; גר heißt nicht Wanderer, sondern einer, der sich in der Fremde aufhält; das מעם bedeutet nicht: fern; es ist hart, daß dem Fuß des Wanderers das Vergessen beigelegt wird, statt dem Kopf, und so noch Mehreres. — נעו sie wanken — schweben bedeutet das Verbum nie — Schatten und Gespenstern ähnlicher, als Menschen. Der Schritt eines solchen, der sich nicht auf seinem eigenthümlichen

Terrain befindet, und dem Sonne und Mond nicht leuchten, hat etwas Unsicheres.

V. 5. Die Menschen, nicht zufrieden mit den Gaben, die ihnen die Erde oben spendet, durchwühlen mit rastloser Betriebsamkeit und bewundernswerther Kunst ihre Eingeweide. Ganz ähnlich Plinius l. c.: Persequimur omnes terrae vibras vivimusque super excavatam. Imus in viscera ejus et in sede manium opes quaerimus, tanquam parum benigna fertilique quaqua calcatur. Das תחת im Sing. oder Plural kommt im Sprachgebrauch nie als das, was es ursprünglich ist, als Nomen, sondern immer als Präposition in der Bedeutung unter oder als Adv. unten vor. Man darf also nur erklären: unter ihr. הפך: wird zerstört, so viel als: werden Zerstörungen angerichtet. כמו אש wie Feuer, nämlich umzukehren, zu zerstören pflegt. Die Vergleichung wird oft nicht ganz ausgeführt, wenn die bloße Andeutung genügt, z. B. Jes. 1, 25: ich reinige deine Schlacken wie Seife, d. i. reinigt. Dem: wie Feuer hier, entspricht in V. 10 das: von Grund aus. Dieß zeigt, daß beim Feuer hier die Wucht des Zerstörens in Betracht kommt.

V. 6. Die erfinderische Mühe findet reichen Lohn: „ihre, der Erde, Steine sind der Ort des Saphir;" die Edelsteine werden nicht in weichem Erdreich, sondern in hartem Gestein gefunden. עפרות ist stat. constr. im Plur. von עפרה, eine Sammlung von Staub, Schollen Prov. 8, 26, hier von den Erzstufen. „Und Goldstufen ihm," werden ihm zu Theil; ihm, dem Menschen, von dessen Betriebsamkeit die ganze Stelle handelt. Die Beziehung des לו auf den Ort im ersten Gliede ist ganz unpassend. Wie Hiob überall den Menschen vor Augen hat, das tritt besonders in V. 9 hervor. Also: in unscheinbarer Hülle, in Steinen und Staub findet der Mensch verborgen die köstlichsten Güter der Erde, Edelsteine und Gold.

V. 7. Der Weg, den der erfinderische Mensch nimmt, um zu diesen Gütern zu gelangen, ist so verborgen, so in Dunkel gehüllt, daß selbst die scharfsichtigsten der Thiere, die Raubvögel, ihn nicht gewahren. „Ein Pfad, nicht kennet ihn," d. i. der Pfad, den der Mensch auffindet, ist ein Pfad, welchen nicht kennet.

עיט Raubvogel im allgemeinen, איה eine ſpecielle Gattung, die vielleicht ihrer Scharfſichtigkeit wegen zur Jagd gebraucht wurde.

V. 8. Selbſt die kühnſten Raubthiere wagen ſich nicht in das Dunkel, in das der Menſch, unter allen Creaturen die ſcharfſichtigſte und erfinderiſchſte, ſich begibt. Das Verbum שחץ im Arab. ſich erheben, alſo בני שחץ eigentlich filii elationis, die kühnen und trotzigen Raubthiere; das שחץ nur hier und C. 41, 26. דרך in Hiph. betreten. עדה nach dem Arab. laufen. „Es läuft nicht auf ihm der Löwe," vgl. C. 4, 10, ſelbſt der König der Thiere, der Löwe, hat nicht Muth und Geſchick, hinabzuſteigen in jene ungeheure Tiefe. Richtig ſchon Bochart Hieroz. I. p. 719: scriptor sacer humanam industriam hac ratione extollit, quod ut aurum effodiat et gemmas ex terrae sinu, ea loca pervadat homo, quae neque avibus pervia sunt, neque feris procerioribus, quantumvis hominem superent mole et corporis vastitate.

V. 9. Kein Hinderniß iſt ſo groß, daß es nicht der beharrlichen Anſtrengung und der Kunſt des Menſchen weichen müßte. „Er legt an den Kieſelſtein ſeine Hand," er durchbricht die härteſten Steinmaſſen, um ſich der darin enthaltenen koſtbaren Metalle zu bemächtigen. Als Subject zu ergänzen der Menſch. הפך er zerſtöret, er wühlet um „von der Wurzel," von Grund aus.

V. 10. Trifft der Bergmann an einer Stelle, wo er koſtbare Erze vermuthet, große Waſſer, ſo bildet er Kanäle, leitet das Waſſer ab und kommt dann zum Beſitz der erſehnten Güter. „Durch die Felſen ſpaltet er Kanäle," d. h. er leitet das Waſſer der unterirdiſchen Ströme ab durch in den Felſen gehauene Kanäle, und alsdann —. Dieſe Erklärung der Stelle gibt ein Sachverſtändiger in der Kunſtſprache alſo: „Der Bergmann treibt durch den harten Felſen Stollen in ſeine Grube, führt dadurch die vielen in der Teufe ſich findenden Grundwaſſer ab, und kann alsdann die dadurch freigemachten und in der Teufe befindlichen Erze und Anbrüche beurtheilen und zu Tage fördern." Ohne Grund nehmen Einige יארים in der Bedeutung Gänge; auch der folgende Vers ſpricht dagegen, der ebenfalls vom Wegſchaffen des Waſſers handelt. יארים hier und נהרות, V. 11, kommen verbunden auch in 2 Moſ. 8, 1 vor; vgl. noch hier V. 4. Dort wie die Waſſer hervor-

brechen, hier, wie sie abgeleitet werden. יארים, ursprünglich von dem Nil und seinen Kanälen, dann verallgemeinert, steht immer nur von Gewässern, und die Erklärung Schachten ist hier ebenso ungegründet wie bei נחל in V. 4. בקע spalten, steht hier dichterisch für: spaltend hervorbringen; genau so Hab. 3, 9: „Flüsse spaltet Erde," und ähnlich Jes. 41, 18: „öffnen werde ich auf allen Kahlhöhen Ströme."

V. 11. Durch mannigfache Erfindungen und Künste schafft der Bergmann das Wasser weg, das ihm bei seiner Arbeit hinderlich ist; „er verbindet die Flüsse vom Weinen," so daß sie nicht mehr weinen, d. h. nicht einmal mehr tröpfeln können. Im Arabischen nennt man einen Brunnen, der wenig Wasser hat, einen weinenden Brunnen. Das Weinen hat das Verbum חבש verbinden herbeigezogen; er verbindet die Augen der Ströme so fest, daß ihre Thränen nicht hervordringen können; oder auch es ist das Bild von einem Wundarzte hergenommen, der durch den angelegten Verband das Blut am Hervordringen hindert; dafür ist das חבש der term. techn. Die נהרות verhalten sich zu den יארים, V. 10, grade so wie in 2 Mos. 7, 19, wo נהרות die Arme des Nils sind, יארים die künstlichen Kanäle. Ebenso sind die נהרות hier die natürlichen Bergwasser. — „Und das Verborgene" so viel als: und dann, wenn er dieß gethan, oder: und also bringt er das Verborgene, die verborgenen Schätze der Erde, ans Licht. אור Accusativ bei den Verben der Bewegung. — Der ganze Abschnitt schließt mit seinem Grundgedanken. In natürlichen Dingen ist nichts dem Menschen unzugänglich; auch das Verborgenste weiß er ans Licht zu ziehen vermöge seiner Erfindungsgabe und Geisteskraft. Seine Vernunft zeigt sich hier überall als trefflich. Aber es gibt ein Gebiet, auf dem sich die natürliche Vernunft durchaus als unzulänglich erweist. Das ist die Leitung der eignen Schicksale, die Lebensführung. Da steht die Einsicht unter ethischen Bedingungen, und wer diese Bedingungen nicht erfüllt, der ist bei allem seinen anderweitigen Scharfsinn ein armer Narr, der blindlings in sein Verderben rennen muß, wie das großartige Beispiel Pharaos dieß für alle Zeiten ins Licht gestellt hat und, wie wir es auch an dem Geschlechte dieser Zeit deutlich sehen.

V. 12—22.

So gelangt also der Mensch vermöge seiner Geisteskraft, die ihn weit über alle anderen Geschöpfe der Erde erhebt, zum Besitze der Schätze, die seinen Blicken auf ewig verborgen zu sein schienen; aber es gibt noch einen andern und weit köstlicheren Schatz, den er auf eigne Hand mit aller Mühe und allem Fleiße nicht erlangen kann, der in Erde und Meer sich nicht findet, und dessen Besitz nicht erkauft werden kann durch Gold, Silber und Edelsteine. Dieser Schatz ist die Weisheit und Einsicht, von der sein Heil abhängt und ohne die er durch thörichte Rathschläge sich selbst sein Verderben bereiten muß, die höhere Intelligenz, welche auch bei der eminentesten Schärfe des Verstandes fehlen kann, und wo keine Gottesfurcht vorhanden ist, fehlen muß. Man muß sich wohl vor einer falschen Auffassung des Gedankens hüten, welche weit verbreitet ist, so daß sie wohl als die herrschende bezeichnet werden kann. Man betrachtet unsere Stelle als den locus classicus für das absolute Nichtwissen des Menschen. Man nimmt an, die Weisheit werde hier als ein solches Privilegium Gottes bezeichnet, welches er neidisch und eifersüchtig sich vorbehalte, und von dem er auch nicht das Geringste den Seinen mittheile. Man faßt den Gegensatz so: die Weisheit gehöre allein Gott, dem Menschen nur die Gottesfurcht, ein Gedanke, welcher dem Rationalismus sehr angenehm war, der durch den Unglauben an die Offenbarung Weg und Steg verloren hatte. Das Richtige ist aber vielmehr, daß Hiob nur den Anmaßungen derjenigen entgegentritt, welche wähnen, selbständig zum Besitze der Weisheit zu gelangen, sie ohne und außer Gott finden zu können, daß er, weil Gott allein der Quell der Weisheit ist, ihren Besitz nur aus der Verbindung mit Gott hervorgehen läßt, das Medium dieser Verbindung, die Gottesfurcht als die Basis der Weisheit bezeichnet, so daß jeder nur so fern und in dem Maße, als er gottesfürchtig ist, zum Besitze der Weisheit gelangt. Weise ist nur Gott und wem es Gott will offenbaren, und offenbaren will es Gott nur den Seinen; der Weg zur Weisheit ist die Gottesfurcht und somit die Selbstverläugnung. So aufgefaßt tritt die Argumentation der falschen Bescheidenheit nicht weniger entgegen, wie der Anmaßung, dem

Raube nicht weniger, wie der Verzichtung, weil beide, bei all' ihrer scheinbaren Entgegensetzung doch von demselben Grunde, der Gottlosigkeit ausgehen. — Daß diese Auffassung die richtige sei, erhellt schon aus der Fassung des Gedankens in V. 28. Es heißt dort nicht, wie es nach der gangbaren Auffassung heißen müßte: Gott habe dem Menschen als seine Weisheit, die Gottesfurcht, gegeben, sondern die Gottesfurcht wird als der Schlüssel zur Weisheit schlechthin, der Weisheit, welche im Vorhergehenden als Privilegium Gottes bezeichnet worden, bezeichnet. Ferner spricht gegen die gangbare Auffassung V. 27, wonach Gott seine Weisheit in der Schöpfung der Welt offenbart hat, damit sie von den Seinigen erkannt werde. Endlich spricht für die unsrige die Analogie des Glaubens. Das „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles Andere von selbst zufallen," wird in der Schrift durchgängig auch auf die Weisheit ausgedehnt. Am nächsten berührt sich unsere Darstellung mit der Schilderung der Weisheit in den Proverbien. Diese erscheint dort durchgängig als ein Gut, welches zwar nur in Gott, aber in Gott auch wirklich gefunden wird. Die Lust derselben Weisheit, durch die Gott die Erde schuf, ist bei den Menschenkindern, C. 8, 31. Sie ladet ein: Kommt, zehret von meinem Brote und trinket des Weins, den ich schenke, C. 9, 5. Sie spricht: „Ich liebe die mich lieben und die mich frühe suchen, finden mich," C. 8, 17. Nirgends in der Schrift ist die Weisheit ein Gut, das der Herr sich vorbehält, überall ein solches, das durch die Gemeinschaft mit ihm gewonnen wird. Nirgends bildet die Weisheit einen Gegensatz gegen die Gottesfurcht, sie geht vielmehr überall mit ihr Hand in Hand, vgl. z. B. Prov. 1, 7: „die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntniß," so daß, wo die Gottesfurcht ist, sich sogleich auch die Erkenntniß darstellt. In den wiederholtesten Wendungen erscheint die Weisheit, die somit dem Menschen zugänglich sein muß, als die Grundlage des Glückes, z. B. Prov. 3, 18. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß unsere Stelle nicht bloß die gottlose Weisheit ganz zurückweist, sondern auch der wahrhaft in Gott gesuchten ihre Schranken setzt. Denn ist die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit die Bedingung der Theilnahme an der

göttlichen Weisheit, so muß dieſe Theilnahme ſtets unvollkommen bleiben, da auch der Geheiligtſte ſich nur in einem unvollkommenen Beſitz dieſer Bedingung befindet. — Werfen wir jetzt noch einmal einen Blick auf den Zuſammenhang der ganzen Rede, namentlich auf das Verhältniß von C. 28 zu C. 27, ſo ergibt ſich uns Folgendes: die Sünde iſt der Leute Verderben, der Böſe muß zu Grunde gehen; denn die Weisheit, welche allein das Verderben abzuwehren vermag, iſt nur bei Gott zu finden; der Sünder iſt alſo von ihr ausgeſchloſſen und muß ſomit dem Verderben in die Arme laufen. Der Hauptſatz der Strophe wird auch hier, wie in V. 1, vorangeſtellt. Dann folgt die Ausführung in einer Dekade, getheilt durch die ſieben, die wieder in die zwei und fünf zerfällt, und die drei.

V. 12. Und die Weisheit, wo wird ſie gefunden, und wo iſt der Ort der Einſicht? V. 13. Nicht kennt der Menſch ihren Werth, und nicht wird ſie gefunden im Lande der Lebendigen. V. 14. Die Fluth ſpricht, ſie iſt nicht in mir, und das Meer ſpricht, ſie iſt nicht bei mir. V. 15. Nicht gegeben wird Schatzgold an ihrer ſtatt, und nicht dargewogen Silber als ihr Kaufpreis. V. 16. Nicht aufgewogen wird ſie mit Golde von Ophir, mit koſtbarem Onyx und Saphir. V. 17. Nicht kommt ihr gleich Gold und Kryſtall, und nicht iſt ihr Tauſchpreis goldnes Geräth. V. 18. Korallen und Bernſtein kommen nicht in Betracht, und die Weisheit wiegt ſchwerer als Perlen. V. 19. Nicht kommt ihr gleich der Topas von Kuſchäa, mit reinem Golde wird ſie nicht aufgewogen. V. 20. Und die Weisheit, woher kommt ſie, und wo iſt der Ort der Einſicht? V. 21. Und ſie iſt verborgen vor den Augen alles Lebendigen und vor den Vögeln des Himmels verſteckt. V. 22. Der Abgrund und der Tod ſprechen: mit unſern Ohren hörten wir ihr Gerücht.

V. 12. Dieſer Vers bezieht ſich auf V. 1: „Es gibt einen Ort, wo man das Silber zu Tage fördert und das Gold," dazu reicht der menſchliche Scharfſinn hin. Aber den Ort und das Vaterland der Weisheit und Einſicht kann kein Sterblicher auf eigne Hand auffinden. In ihren Beſitz zu gelangen, liegt durchaus über die Gränzen der menſchlichen Begabung hinaus. Sie

gehört zu den Privilegien Gottes, und ihr Besitz kann nur durch die Verbindung mit Gott gewonnen werden, hat eine religiös-ethische Basis. Der Böse kann gar klug sein, nimmer aber ein weiser Mann, und die Weisheit ist die Grundlage des Heiles.

V. 13. ערך die Schätzung, der Preis. Wofür man keinen Preis kennt, das ist nicht zu kaufen, nicht im Handel. Den Werth kennt man nicht bei Gegenständen, die unter keinen Umständen zu haben sind. „Das Land der Lebendigen," die bewohnte Erde entgegengesetzt der Fluth und dem Meer im Folgenden.

V. 14. תהום nach Mehreren Bezeichnung des Meeres; nach Andern der innersten Tiefen der Erde, wo der Scheol befindlich gedacht wurde. Das letztere scheint auf den ersten Anblick vorzuziehen; dann: die Erde, die Unterwelt, das Meer. Doch fehlt es an sicheren Stellen, wo תהום zur Bezeichnung des Scheol vorkäme; ja es kann nicht als solche vorkommen, denn es heißt nicht Tiefe, sondern Fluth — abgeleitet von der 3. Femin. des Verbi המם=הום toben, lärmen, ist es dichterische Bezeichnung des Meeres wegen des Tobens seiner Wellen. So steht es auch 1 Mos. 49, 25, das Meer kommt da insofern in Betracht, als es die Wolken speist, das zeigt der Parallelismus von Meer und Himmel, aus welchem letzteren der Regen und Segen zunächst kommt. Und dann muß man hier nach dem ersten Gliede von V. 13 nur die Bezeichnung solcher Regionen erwarten, welche dem Menschen zugänglich sind, und die er auszubeuten versteht, aus denen er die Weisheit oder ein Aequivalent für dieselbe zu nehmen vermöchte. Im Folgenden werden in einer Fünfzahl von Versen, die sich mit der vorhergehenden zwei zur sieben zusammenschließt, die Schätze der Erde und des Meeres, für welche sich die Weisheit nicht erkaufen läßt, einzeln aufgeführt.

V. 15. זהב סגור=סגור, verschlossenes Gold, Schatzgold, ist Gold, sofern es als Geld dient, im Unterschiede von dem Golde, das man zu Geräthen verwandte, vgl. V. 17. „Es wird nicht Gold gegeben an ihrer statt," für: sie läßt sich nicht mit Gold erkaufen, der nervus rerum ist im Verhältniß zu ihr dem Kothe gleich zu achten. Das Gold bildet in der ganzen Schilderung

gleichsam den Grundfaden. Sie beginnt und sie schließt damit, und das Uebrige wird meist an dasselbe angelehnt. Es ist der Hauptrepräsentant aller natürlichen Herrlichkeit. „Es wird nicht dargewogen Silber;" ehe man sich der Münzen bediente, pflegte man beim Handel das Silber und Gold abzuwägen. מחירה als ihr Kaufpreis.

V. 16. סלה wägen, aufwägen, vgl. Klagl. 4, 2. כתם poet. Name des Goldes, von כתם verbergen. שהם ein Edelstein, Onyx oder Sardonyx.

V. 17. ערך gewöhnlich transit.: vergleichen; hier intransit.: gleichkommen, non aequabit eam. זכוכית nach Vergleichung des Arabischen: Krystall, aus dem im Alterthum die kostbarsten Gefäße verfertigt wurden. Andere: Glas. Allein der Zusammenhang erfordert ein sehr kostbares Material. Daß dasGlas schon im frühen Alterthum etwas Gemeines war, haben die Aegypt. Entdeckungen gezeigt, Rosellini II, 2, S. 303 ff. In dem zweiten Gliede aus dem ersten die Negation zu ergänzen — man kann sie nicht um goldene Geräthe eintauschen.

V. 18. Die Worte Ramoth und Gabisch bedeuten nach dem Zusammenhange offenbar einen kostbaren Stoff. Die nähere Erklärung aber ist sehr zweifelhaft. Bei Ramoth spricht die jüdische Tradition für die im Parallelismus mit den Perlen sehr passenden rothen Korallen. Der Abstammung nach bedeutet das Wort excelsa, also s. v. a. Pretiosen. In Ez. 27, 16 kommt Ramoth von einem kostbaren Gegenstande vor, der von den Aramäern nach Tyrus gebracht wird. Von diesen beiden Stellen darf man Ramoth in Prov. 24, 7 nicht losreißen, indem man es appellativ faßt. Es ist vielmehr zu erklären: für den Thoren ist die Weisheit Ramoth — individualisirende Bezeichnung eines ihm unerreichbaren Gutes. Das Verbum גבש im Arabischen: gefrieren, אלגביש Hagel, hier etwas dem Hagel Aehnliches. Da die Korallen und die Perlen dem Meere angehören, und unser Vers sich somit als Ausführung von V. 14 darstellt, so wird man auch hier an etwas dem Meere Angehöriges denken müssen, wie z. B. den Bernstein, oder eine besondere Art von Korallen oder Perlen. Die Güter des Meeres werden zu beiden Seiten von den zahl-

reicheren der Erde umſchloſſen. — „Sie werden nicht erwähnt," ihr Werth kommt im Verhältniß zum Werth der Weisheit gar nicht in Betracht. „Und das Ziehen der Weisheit iſt vor den Perlen," ſie zieht ſtärker an der Wagſchaale, d. h. legt man in die eine Wagſchaale die koſtbaren Perlen und in die andere die Weisheit, ſo würde die Wagſchaale, worin ſich die Perlen befinden, ſteigen, die Wagſchaale, worin ſich die Weisheit befände, ſinken. Der Sinn: die Weisheit iſt herrlicher, koſtbarer, unzugänglicher als die Perlen. Andere nehmen משך in der Bedeutung Beſitz; dagegen aber ſpricht, daß das Wort nie in dieſer Bedeutung, wohl aber Pſ. 126, 6 in der Bedeutung des Ziehens vorkommt. Noch Andere, an ihrer Spitze Pareau, meinen, es werde auf die höchſt beſchwerliche und gefahrvolle Perlenfiſcherei angeſpielt, das Emporziehen der Weisheit übertrifft das Emporziehen der Perlen; es iſt ein edleres, aber auch ſchwierigeres Geſchäft.

V. 19. „Der Topas von Kuſchäa;" an den Topas dachten hier ſchon die meiſten alten Ueberſetzer, und Schultens u. A. haben nachgewieſen, daß das griechiſche Wort dem Semit. ſeinen Urſprung verdanke, vgl. das Weitere bei Pareau: de immortalitate p. 335, wo eine ausführliche und ſehr gelehrte Erläuterung unſeres ganzen Capitels gegeben wird. Kuſchäa umfaßt nicht allein Aethiopien, ſondern auch den ihm zunächſt liegenden Theil von Arabien. Hier letzteres, weil dieſer Edelſtein nicht in Aethiopien, ſondern in Arabien gefunden wurde, vgl. Bochart Geogr. p. 211, Pareau p. 337.

V. 20. Da alſo kein Gut der Erde hinreicht, uns den Beſitz der Weisheit zu verſchaffen, ſo iſt ſie uns ganz unzugänglich. Wie könnten wir ſie finden, da wir den Weg nicht wiſſen, auf dem man zu ihr gelangt. Hiob wiederholt (zu Anfang der Triade, welche den Schluß der Dekade bildet), was ſchon V. 12 dageweſen mit beſonderem Nachdrucke, da er in der vorhergehenden Ausführung die Frage als eine nicht zu beantwortende erwieſen hatte: die Weisheit alſo, woher kommt ſie?

V. 21. Da die Frage im Vorhergehenden den Sinn der Negation hatte, ebenſo wie in V. 12, ſo wird der Gedanke hier mit ו weiter fortgeführt: nirgends iſt der Ort der Weisheit, und ſie iſt verborgen.

כל־חי alles Lebendige, ſind alle lebende Weſen, die ſich auf der Erde aufhalten, alſo Menſchen, Thiere. Der allgemeine Gedanke: die Weisheit iſt vor allen Creaturen verborgen, ſie gehört nicht ins Bereich der ſublunariſchen Welt — wird im zweiten Gliede ſpecialiſirend ausgedrückt. Die Vögel des Himmels werden genannt, weil ſie von ihrem höheren Standpunkte einen weitern Ueberblick über die ſublunariſche Welt haben. Der Gedanke iſt: nuspiam in hoc mundo.

V. 22. אבדון, von אבד verderben, zu Grunde gehen, der Alles verſchlingende Scheol. מות der Tod, hier das Todtenreich. „Mit unſern Ohren haben wir gehört ihr Gerücht," d. h. ſo wie die Erde und das Meer keine beſtimmte Kunde von der Weisheit geben können, ſo erklärt auch das düſtere unterirdiſche Reich der Schatten, daß es zwar von dem Daſein der Weisheit eine Kunde vernommen, aber nicht zu ſagen wiſſe, wo ſie zu finden und wie zu ihr zu gelangen ſei. Das שמע heißt immer fama. Das Hörenſagen ſteht der Autopſie und näheren Bekanntſchaft entgegen. Calov: summa dictorum est, nullibi in rebus sublunaribus veram hanc sapientiam inveniri; non in summo aere, non in medio spatio super terram, non in infimo loco sub terram. Wer ſie erlangen will, der muß ſich das: auf zu Gott, zu ihm hinzu, geſagt ſein laſſen. Die ἀνωθεν σοφία, um die es ſich hier handelt, kann nur von dem gefunden werden, der ſich über die Natur zu ihrem Schöpfer emporſchwingt.

V. 23—28.

Aber Gott beſitzt dieſe allem Geſchaffenen verborgene und entzogene Weisheit; Zeuge iſt deſſen die Weltſchöpfung und Erhaltung, in der er ſie entfaltet hat und entfaltet. Nur in Gott vermag der Menſch ſie zu finden, dadurch daß er Gott fürchtet und ſeinen Willen thut. Und wer ſich dem entzieht, der bleibt von ihrem Beſitze ausgeſchloſſen, und entbehrt alſo des einzigen Präſervativs gegen das Verderben. Darum muß es den Böſen wohl ſo ergehen, wie in C. 27 geſchildert worden. — Der Abſchnitt beſteht aus zwei Triaden.

V. 23. Gott weiß ihren Weg, und er kennt ihren Ort. V. 24. Denn er blickt zu den Enden der Erde, unter dem ganzen Himmel siehet er. V. 25. Zu machen dem Winde das Gewicht und dem Wasser das Maß zu bestimmen. — V. 26. Da er machte dem Regen sein Gesetz und den Weg dem Blitzstrahle: V. 27. Da sah er sie und verkündete sie, bereitete sie und erforschte sie auch. V. 28. Und sprach zu dem Menschen: siehe Furcht des Herrn das ist Weisheit, und Weichen vom Bösen ist Einsicht.

V. 23. „Gott weiß ihren Weg und er kennt ihren Ort," Gott weiß, was alle Geschöpfe nicht wissen, zu ihr zu gelangen und sie aufzufinden, nicht damit er sie nach der heidnischen Lehre von dem Neide der Götter bloß für sich behalte, sondern damit er sie nach dem Satze der Offenbarung: alles ist euer, freigebig auch den Seinen mittheile, nach dem Ausspruche Prov. 2, 6: Der Herr gibt Weisheit und aus seinem Munde kommt Erkenntniß und Einsicht. Vgl. auch Jac. 1, 5: *εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας αἰτείτω παρὰ τοῦ θεοῦ — καὶ δοθήσεται αὐτῷ* und C. 3, 17, wo von der *ἄνωθεν σοφία* die Rede ist: die Weisheit bleibt nicht in der Höhe, sondern sie kommt aus der Höhe zu den Menschen. Gott braucht die Weisheit nicht in der Ferne zu suchen, sondern er findet sie bei sich selbst. Das „ihren Weg" und „ihren Ort" erklärt sich nach der richtigen Bemerkung von Pareau aus der Fortsetzung des Bildes von einem kostbaren Schatz, der an einem unzugänglichen, allen Menschen verborgenen Orte niedergelegt ist. Absichtlich wird unter den Gottesnamen gerade das אלהים gewählt; dieß, als der allgemeinste Name, steht immer, wo der allgemeine Gegensatz von Gott und Mensch, Himmel und Erde bezeichnet werden soll. Es ruht also hier der Nachdruck darauf.

V. 24. Der Beweis dafür, daß Gott die Weisheit kennt, aus seinen Werken, seiner Anordnung des Weltalls, Weish. 11, 21: *πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας*: wie könnte er ohne die Weisheit mit einem die ganze Welt überschauenden Blick alle Verhältnisse ordnen als Schöpfer und Erhalter? Der folgende Vers hängt mit dem unsrigen nah

zusammen. Nicht das bloße Sehen wird als Beweis für die göttliche Weisheit angeführt, sondern die Allwissenheit in Verbindung mit oder im Dienste der schaffenden göttlichen Allmacht, welche individualisirend durch einige ihrer Aeußerungen bezeichnet wird, bei denen der Sache nach das u. s. w. hinzuzudenken ist. „Er blickt zu den Enden der Erde," er siehet von einem Ende der Erde bis zum andern. „Unter dem ganzen Himmel" nach mehreren concis für: was unter dem ganzen Himmel ist. Richtiger: unter dem ganzen Himmel ist kein Ort, wo er nicht sähe, vgl. die Schilderung der göttlichen Allgegenwart in C. 23, 9.

V. 25. Das לעשות kann nicht heißen: da er machte, sondern nur: daß er mache; das ל beim Infin. dient zur Bezeichnung des Zweckes und der Absicht. Dieser Vers kann daher nicht mit vielen Auslegern als Vordersatz zu V. 27 betrachtet werden, sondern er ist mit V 24 zu verbinden. „Dem Winde sein Gewicht machen," ihn abwägen, genau seine Quantität bestimmen. „Und er bestimmte," eigentlich: er wog ab, für: daß er bestimme, nach der gewöhnlichen Einlenkung in das Gleise der verba finita. „Das Wasser im Maße." Gott ordnete die Menge des Wassers auf Erden, die Gränze zwischen ihm und dem trockenen Lande so genau, als ob er sie mit dem Maße abgemessen. Das Präterit. ist gewählt, nicht das Futurum, weil es sich hier um Verhältnisse handelt, die schon von der Schöpfung an fortdauern, obgleich die Schöpfung sich noch stets in der Erhaltung erneuert; in V. 26. 27 tritt die Beziehung auf die Schöpfung noch bestimmter hervor. Die eigentlich classische Stelle in Bezug auf die Entfaltung der Weisheit in der Weltschöpfung ist Prov. 8, 22—31. Dieser tritt die unsrige ergänzend zur Seite. Hier ist zunächst nicht von der ersten Schöpfung die Rede, sondern von dem, was Gott beständig thut. Doch geht dieß fortwährende Thun auf die erste Schöpfung zurück, und V. 26. 27 wendet sich in unmittelbarem Einklange mit den Proverbien direct zu dieser.

V 26. Gott hat seine Weisheit in der Schöpfung der Welt entfaltet, die ganz nach ihren Gesetzen eingerichtet ist, nach dem: du hast sie alle in Weisheit geordnet, in Ps. 104, 24. „Da er

machte dem Regen ein Gesetz," da er festsetzte, wann Regenwetter und wann Dürre eintreten sollte und überhaupt die Entstehung und Wirkungsweise des Regens bestimmte. חזיז der Blitz. קולות die Stimmen, vorzugsweise vom Donner gebraucht; „der Blitz der Donnerschläge": der Blitz, der von Donnerschlägen begleitet wird. Dem Wetterstrahl einen Weg machen, ihm eine Bahn bereiten, s. v. a. überhaupt seine Verhältnisse ordnen, die Gesetze feststellen, denen er unterworfen ist.

V. 27. אז, bei der Weltschöpfung. ראה er schaute sie, er hatte sie vor Augen; sie die den Creaturen verborgen ist, war dem Schöpfer offenbar, der sich ihrer bei der Anordnung der Gesetze des Weltalls bediente. „Und er verkündete sie," er behielt sie nicht für sich, sondern gab sie in den Wundern der Schöpfung kund. Diese Kundgebung ist aber eine solche, die, wenn sie fruchtbar sein soll, eines Organes zu ihrer Vernehmung bedarf, wie Paulus im Römerbrief C. 1, 20 sagt: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται.* Objectiv enthält die Schöpfung die Offenbarung der göttlichen Weisheit, und daß dieß der Fall ist, erfordert nothwendig, daß in der Schöpfung ein Ebenbild Gottes vorhanden ist, dem diese Offenbarung bestimmt war. Aber zur subjectiven Wahrnehmung der in der Schöpfung entfalteten Weisheit Gottes gehört ein geöffnetes Auge, und dieß besitzen nur diejenigen, die durch die Gottesfurcht innig mit Gott verbunden, die göttlichen Geschlechtes geworden sind, vgl. V. 28. הכינה kann nur heißen: er bereitete sie. Der Annahme mehrerer, daß es hier stehe für הכין לב, auf etwas achten, steht schon die Constr. mit dem Accusativ entgegen. Unnöthig ist es auch, mit Pareau und Ewald zu lesen הבינה, nicht bloß gegen die Handschriften, sondern auch gegen alle alten Uebersetzungen. Die Weisheit wird als ein Erzeugniß Gottes dargestellt; hier in anderem Sinne als Prov. 8, 22—32, wo von der vorweltlichen Erzeugung der göttlichen Weisheit die Rede ist. Dort kommt die Weisheit in Betracht als ein ewiger Bestandtheil des göttlichen Wesens, hier insofern, als sie in den Werken der Schöpfung entfaltet wurde. Dort wird von der Weisheit an sich gehandelt, hier von den Aeußerungen. Jene Weisheit ist gleich-

ſam der Stoff, aus dem dieſe bereitet wurde. Das Erforſchen iſt die nothwendige Folge des Bereitens. Hat Gott die Weisheit aus ſich producirt, ſo muß ſie ihm auch vollkommen klar, es kann ihm ihr Weſen nicht zweifelhaft und geheimnißvoll ſein, er muß in ihren Werken überall Zweck und Ordnung erblicken. Das: er bereitete ſie, entſpricht dem: er verkündete ſie. חקרה kehrt zurück zu ראה. Die Ordnung iſt eine umgekehrte.

V. 28. Da die Weisheit ausſchließlich göttliches Eigenthum iſt, ſo kann der Menſch ihrer nur dadurch theilhaft werden, daß er ſich durch das Medium der Gottesfurcht mit Gott vereinigt, und die poſitive Bedingung der Gottesfurcht hat die negative des Weichens vom Böſen zu ihrer Grundlage. Denn nur alſo kann ſich der Menſch wahrhaft in Gott verſenken, daß er der Sünde, welche Feindſchaft wider Gott iſt, eine Scheidewand zwiſchen Himmel und Erde, abſtirbt. Es gibt nur eine Weisheit, die Weisheit von Oben, und dieſe wird nur von demjenigen gewonnen, welcher der Aufforderung sursum corda Folge leiſtet. Wer dieß nicht thut, bleibt in der Thorheit, und unterliegt den im vorigen Capitel geſchilderten Folgen derſelben. Parallel iſt Prov. 1, 7: die Gottesfurcht iſt der Anfang der Weisheit, Prov. 9, 10. Was hier als die Baſis der Weisheit bezeichnet wird, iſt genau daſſelbe, was in dem Prologe in C. 1, 1 an Hiob gerühmt worden. Iſt die Baſis der Weisheit und ſomit dieſe ſelbſt bei ihm vorhanden, hat er ſich alſo nicht durch ſeine eigne Thorheit ins Unglück geſtürzt, ſondern iſt dieß vielmehr als eine beſondere Schickung Gottes zu betrachten, ſo dürfen wir erwarten, daß es zu ſeiner Zeit dem Heile Platz machen wird. Vorher aber muß die Wolke beſeitigt werden, welche ſeine Gottesfurcht verdunkelt, der Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde. — Die Gottesfurcht iſt übrigens nicht bloß die Bedingung, ſie iſt zugleich auch die Subſtanz der Weisheit. Wer gottesfürchtig iſt, iſt eben damit auch weiſe. Mag er auch in vieler Beziehung bornirt ſein, in der Hauptſache iſt er im Beſitze tiefer und gründlicher Einſichten, und dadurch gegen das Verderben geſichert.

C. 29. 30. 31.

Diese Capitel sind gewissermaßen als eine neue Rede zu betrachten, worauf durch die neue Einleitung hingedeutet wird. Hiob hatte durch die vorige Rede, durch das lebhafte Bekenntniß, daß sein Leiden nur Ausnahme von der Regel, daß Gottesfurcht, als die nothwendige Grundlage der Weisheit, das einzige Präservativ gegen das Verderben sei, das Problem in seine wirklichen Gränzen eingeschlossen. Daß es aber nichts destoweniger noch bestehe, daß eine fernere Entwicklung noch unumgänglich nothwendig war, das läßt ihn der Verfasser in dieser Rede zu Tage legen. Sie enthält in lebendiger ausführlicher Schilderung eine Gegenüberstellung seiner vorigen Rechtschaffenheit und seines schuldlosen Wandels, und seines gegenwärtigen schweren und unverdienten Leidens, gehoben durch die Vergleichung mit seinem früheren Glücke. — Durch diese neue vollständige Darlegung des Problems muß das Interesse auf die nachfolgende Lösung aufs Höchste gespannt werden. Durch die ruhige Haltung unterscheidet sich diese Darlegung des Problems wesentlich von den früheren. Die stürmische Leidenschaft, welche früher durch die Reden der Freunde hervorgerufen worden, schweigt hier. Hiobs Blick ist nicht mehr auf *sie*, sondern einzig und allein auf die Sache gerichtet. Die Stelle des Trotzes, des aufgeregten Murrens wider Gott, des Pochens auf sein Recht, des Herausforderns hat stille Wehmuth eingenommen, und überall zeigt sich, daß Hiob jetzt in der Stimmung ist, die Lösung, welche er selbst nicht finden kann, wenn sie ihm dargeboten wird, freudig anzunehmen; überall drängt sich die Ahnung auf, daß wir jetzt an der Schwelle der Lösung stehen müssen.

C. 29, 2—11.

Hiob schildert, in einer Dekade, die durch die fünf getheilt wird, mit wehmüthiger Sehnsucht sein früheres Glück. Als der Kern desselben erscheint natürlich die Gnade Gottes; aber diese Gnade war keine nackte, sondern sie äußerte sich in ihren Gaben, der

schützenden Macht kräftiger Jugend, von der er umgeben war, der Wohlhabenheit und der allgemeinen Achtung, bei welcher letztern Hiob am längsten verweilt, weil er das Gegentheil derselben in der Behandlung, die ihm von den Freunden widerfährt, gerade jetzt schmerzlich erfahren muß, und weil grade sie den besten Gegenbeweis lieferte gegen die schweren Anschuldigungen, welche die Freunde gegen ihn erhoben. — Von der gänzlichen Resignation auf alles Irdische, die nach Ewald das Ziel sein soll, zu dem Hiob durch seine Leiden geführt wurde, zeigt sich auch hier noch gar keine Spur, obgleich wir doch schon bei der Schlußrede stehen. Noch hat Hiob gar keinen Ansatz, ein Stoiker zu werden. Noch ist ihm der Gedanke an einen Gott, der Alles nimmt, Nichts gibt, ein unerträglicher.

V. 1. Und Hiob fuhr fort anzuheben sein Gleichniß und sprach: V. 2. O wär ich doch wie in den Monden der Vorzeit, in den Tagen, da Gott mich behütete. V. 3. Da er glänzte mit seiner Leuchte über meinem Haupte, in seinem Lichte ich ging ins Dunkel. V. 4. Wie ich war in den Tagen meines Herbstes, bei Gottes Vertraulichkeit über meinem Zelte. V. 5. Da noch der Allmächtige bei mir war, rings um mich meine Knaben. V. 6. Da sich meine Schritte badeten in Rahm, und der harte Fels mir ward zu Bächen Oels. — V. 7. Wenn ich herausging zum Thore durch die Stadt, auf dem Markte aufschlug meinen Sitz: V. 8. So sahen mich Knaben und verbargen sich, und Greise standen auf, blieben stehen. V. 9. Fürsten hemmten die Rede; und legten die Hand auf den Mund. V. 10. Mit ihrer Stimme verbargen sich Edle und ihre Zunge klebte am Gaumen. V. 11. Denn das Ohr hörte und pries mich glücklich, und das Auge sah und gab mir Zeugniß.

V. 2. מי־יתנני, wer wird mich geben, für: wer wird machen, daß ich sei, vgl. zu C. 9, 18. Daß man nicht erklären darf: wer wird mir geben, tritt besonders in V. 4 deutlich hervor. „Wie die Monden der Vorzeit," die Vulg.: juxta menses pristinos, coucis gesagt für: möchte doch mein Zustand wieder ein solcher sein, wie der in den Monden der Vorzeit. Ebenso ist auch das כימי nicht zu erklären: wie in den Tagen, sondern: wie die Tage.

Der stat. constr. erklärt sich daraus, daß der ganze folgende Satz als Nomen behandelt wird, „wie die Tage: Gott behütete mich," für: wie die Tage meiner Gottbehütung. Das Fut. bezeichnet die oft wiederholte, fortgehende Handlung.

V. 3. בְּהִלּוֹ, Infin. in Kal von הלל leuchten, nach der gangbaren Annahme mit pleonastischem Suffix, das gramm. sich auf נר bezieht. Man muß aber vielmehr annehmen, daß das Suffix sich auf den Herrn bezieht — der Herr selbst das Licht, wie z. B. in Ps. 27, 1 — und dazu נר die nähere Bestimmung gibt: da er glänzte seiner Leuchte nach, wo dann Constructionen analog sind, wie die, ich rufe meiner Stimme nach, vgl. das קול in V. 10. Dafür spricht, daß für einen Pleonasmus des Suff. sich aus dem Hebräischen keine Beispiele beibringen lassen, so häufig dieselben auch in der schleppenden syrischen Sprache sind Die gewöhnliche Infinitivform der verba med. gem. ist סֹב; vor Suffixen verwandelt sich das Cholem in Kibbuz, allein nicht selten kommt auch die Form סַב vor, deren Patach sich vor dem Suffix zuweilen in Chireck verwandelt. Das Licht ist das Licht der göttlichen Gnade, und da diese Leuchte von oben herab scheint, so erklärt sich das: über meinem Haupte, auch ohne daß man eine Beziehung auf die an der Zeltdecke hängende Zeltlampe annimmt. „Bei seinem Lichte ging ich ins Dunkel." חשך Accusativ nach den Verbis der Bewegung; d. h. in dem Himmelslichte seiner Gnade wanderte ich getrost in das Erdendunkel hinein. Das Dunkel Bezeichnung der Leiden des Lebens, die durch Gottes Gnade von Hiob abgewendet wurden.

V. 4. Zu ergänzen: wer wird geben, daß ich sei, „wie ich gewesen bin in den Tagen meines Herbstes." Unter dem Herbste versteht Hiob diejenige Zeit seines Lebens, zu der er gesegnet war mit reichen Gütern, einer zahlreichen und blühenden Familie, mit Ehre, Gewalt u. s. w., wie im Herbste die Landschaft mit Früchten. Dem Herbste ging der Sommer voran, wo er im Schweiße seines Angesichtes gearbeitet hatte, um unter dem Segen seines Gottes diese Güter zu erwerben. סוד vertrauter Umgang. „In der Vertraulichkeit Gottes über meiner Hütte": Gott, der durch seine Gnade bei Hiob wohnte, dargestellt, als sich vom Himmel über

seine Hütte herablassend und von dort freundlich mit ihm verkehrend, ungefähr so, wie sich in der Wüste das Symbol Gottes auf das Zelt Mosis herabließ und von dort aus mit ihm verkehrte. Daß על nicht in bedeuten kann, versteht sich von selbst, vgl. das עלי ראשי, V. 3.

V. 5. נערים, so werden in C. 1, 19 die Kinder Hiobs bezeichnet. Aber auch die Knechte heißen so in C. 1, 15. 17. Hier wird beides umfaßt: der in reiferen Jahren stehende Hiob, umgeben von einer schützenden wehrkräftigen Jugend — die Söhne als schützende Macht gegen die Feinde in Ps. 127, 4. 5. Der himmlische Schutz im ersten Gliede, der irdische im zweiten. In V. 8 bilden die נערים den Gegensatz gegen die Greise. Die ganze schützende Mauer der Jugend, von der Hiob umgeben war, ist zerstört. Schon im Prologe werden wahrscheinlich die Söhne und die Knechte deßhalb durch dasselbe Wort bezeichnet, weil sie zusammen die schützende Macht bildeten.

V. 6. Hyperbolisch wird im ersten Gliede der Ueberfluß an Milch als ein so großer bezeichnet, daß sich Hiob damit seine Füße wusch oder waschen konnte. Dieß deutet hin auf Ströme von Milch, in Anspielung auf das: „ein Land fließend von Honig und Milch" des Gesetzes. Analog ist das: seinen Esel an einen Weinstock binden zur Bezeichnung der großen Fülle der Weinreben in 1 Mos. 49, 11. רחץ sich waschen, baden, mit ב der Flüssigkeit, grade auch die Milch Hohel. 5, 12. הליך, nur hier, kann nach der Form kaum den Fuß bedeuten, sondern nur den Schritt. חֶמְאָה=חֶמָה. יָצוּק, Part. Pa. von יצק, eigentlich: gegossen, dann: hart, fest, vgl. C. 41, 15. 16. Nach andern ist das יצוק tert. fut. von צוק=יצק, was hier nicht wie gewöhnlich gießen, sondern gegossen werden bedeuten soll. Gegossen werden soll dann so viel sein als: sich auflösen. Allein bei dieser Erklärung kommen zu viele Unregelmäßigkeiten zusammen. „Und der harte Felsen war bei mir Bäche von Oel," verwandelte sich für mich darin. Der Sinn: selbst das an und für sich Unergiebigste mußte durch die Gnade Gottes reichen Genuß gewähren, zu vgl. 5 Mos. 32, 13: „Er hat ihn saugen lassen Honig von dem Felsen und Oel von dem Kiesgestein," worauf bestimmt angespielt wird.

V. 7. Der Nachsatz im folgenden Verse. Das Verbum

יצא als Verbum der Bewegung mit dem Accusativ verbunden: „wenn ich das Thor herausging", es zum Ziele meines Herausgehens machte; vor dem Thore befand sich bekanntlich der Marktplatz, wo die Volksversammlungen gehalten, und die Rechtssachen geschlichtet wurden. עלי קרת durch die Stadt, eigentlich: über oder auf der Stadt, zu welcher ja auch die Straße gehört. Vor dem zweiten Hemistich zu ergänzen אם. Die Construction ist also, als ob für בצאתי stände אם יצאתי. — רחוב, sonst gewöhnlich die Straße, hier der Marktplatz, vgl. Neh. 8, 1. 3 und einige andere Stellen. Die Verbindung beider Bedeutungen erklärt sich daraus, daß das Wort ursprünglich freier Platz heißt, von רחב weit sein. „Wenn ich mir auf dem Marktplatz bereitete einen Sitz," wenn ich mir dort nach Sitte der Vornehmen einen Sessel hinstellen ließ. — Mit dem Texte unverträglich ist die Annahme von Ewald, Hiob werde hier geschildert als ein reicher selbständiger Bewohner des platten Landes, der aber einen thätigen Antheil nahm an den Angelegenheiten der nächsten Stadt und in der Volksversammlung seinen bestimmten Sitz hatte. Hiob mußte in der Stadt wohnen, wie ja auch Abraham, obgleich reicher Herdenbesitzer, in der Stadt wohnte; denn wenn er zum Markte gehen will, geht er über die Stadt hin zum Thore heraus.

V. 8. „So sahen mich Jünglinge und verbargen sich," für: sobald die Jüngern in der Volksversammlung mich bemerkten, so wichen sie scheu zurück, traten in den Hintergrund und wagten aus Ehrfurcht vor mir nicht ein Wort vorzubringen. „Und Greise," für: ja selbst die Greise, „standen auf und blieben stehen," erhoben sich nicht bloß, um mich zu begrüßen, sondern wagten es auch, nachdem ich mich schon niedergelassen, aus scheuer Ehrerbietung kaum sich wieder zu setzen.

V. 9. עצר mit ב: halten in oder an, anhalten, zurückhalten. Die Hand auf den Mund legen, Gestus der Beschämung und bewundernden Schweigens. — Die Verfassung wird als eine aristokratische geschildert: die Angelegenheiten des Volks werden in Volksversammlungen abgemacht, in denen die Adligen, die שרים und die נגידים, die Stimme führen. Diese, sonst gewohnt, Gesetze

zu geben und Rath zu ertheilen, schweigen ehrfurchtsvoll, sobald Hiob auftritt und fügen sich seinen Anordnungen.

V. 10. קול der Stimme nach. Selbst die Vornehmen machten sich mit ihrer Stimme aus dem Staube, schwiegen mit scheuer Ehrfurcht, wenn ich zu reden begann; „ihre Zunge klebte am Gaumen," vox faucibus haesit.

V. 11. Der Grund der scheuen Ehrfurcht, mit der Hiob in der Volksversammlung empfangen wurde. Wer ihn hörte und sah, konnte sich des mächtigen Eindrucks seiner Persönlichkeit nicht erwehren. „Denn Ohr hörte es und pries mich glücklich," für: jeder, der das mir einwohnende Göttliche erkannte, indem er mich reden hörte, pries mich glücklich deswegen; „und Auge sah und gab Zeugniß," jeder der mich in meiner imponirenden Persönlichkeit sah, bekannte, daß an Weisheit und Tugend Niemand mir gleich sei, vgl. das *μαρτυρεῖν τινι* Luc. 4, 22.

V. 12—18.

Dieses Ansehen beruhte nicht auf einer leeren Meinung oder auf äußeren Vorzügen, sondern auf soliderem Grunde, der Gerechtigkeit, mit der ich mich der Bedrängten und Hülflosen annahm und sie gegen die Beeinträchtigungen der Mächtigen schützte. Und weil mein Glück auf einem solchen Grunde beruhte, so glaubte ich, daß es nimmer mich verlassen werde. — Eine Siebenzahl, getheilt durch die drei und vier.

V. 12. Denn ich errettete den Elenden, welcher schrie, und die Waise, der kein Helfer. V. 13. Der Segen des Umkommenden kam auf mich, und das Herz der Wittwe macht ich jubeln. V. 14. Gerechtigkeit zog ich an, und sie bekleidete mich, wie Mantel und Kopfbund mein Recht. — V. 15. Auge war ich dem Blinden und Fuß dem Hinkenden. V. 16. Vater war ich den Dürftigen, und den Streit des Unbekannten erforschte ich. V. 17. Und ich zerbrach die Fangzähne des Frevlers und entriß seinen Zähnen die Beute. V. 18. Und ich sprach: mit meinem Neste werd ich sterben und gleich dem Sande die Tage mehren.

V. 12. Dem משוע entspricht das ולא־עזר, und das ו ist die weitere Verbindung statt der engern durch אשר. Die Fut.

weisen darauf hin, daß es Hiobs beständiger Brauch war so zu handeln.

V. 13. Der Umkommende, derjenige, welcher ungerecht angeklagt sich in Gefahr Leibes und Lebens befindet. Es ist im Zusammenhange überall die Rede von dem Schutze, welchen Hiob der Ohnmacht gegen die mächtige Bosheit gewährt, welche sich Einfluß auf die Rechtsübung zu verschaffen gewußt hat oder sucht.

V. 14. Das Bild des Bekleidens zeigt die innige Verbindung und Befreundung Hiobs mit der Gerechtigkeit an. Er hüllte sich ganz darin ein. Das: „und sie bekleidete mich" (nicht etwa: und sie war in mich gekleidet), ist nur verstärkende Wiederholung. — Die specielle Erwähnung des den ganzen Leib bedeckenden und bis zu den Füßen hinabreichenden Mantels und des Kopfbundes zeigt an, daß Hiob gleichsam von Kopf bis zu Fuße in Recht gehüllt, daß seine Rechtsübung keine intermittirende, sondern eine allseitige war. Das Recht kommt hier nur insofern in Betracht, als es in Hiob lebendig geworden. Es ist der Sache nach das Rechtsbewußtsein, das Rechtsgefühl und die aus ihm hervorgehende Rechtsübung. Man kann im zweiten Gliede entweder das verb. subst. ergänzen, oder auch aus dem ersten das: es bekleidete mich.

V. 15. Weil Hiob in dem ganzen Abschnitt nur von der strengen Gerechtigkeit redet, die er in seinen öffentlichen Verhältnissen bewiesen habe, nicht von seiner Mildthätigkeit, und zwar ganz natürlich, da derselbe die Auctorität, deren er sich in der Volksversammlung erfreute, auf ihren Grund zurückführt, — so kann das: „Auge und Fuß war ich" u. s. w., nur darauf bezogen werden, daß er sich der hülflos den Bedrückungen Mächtiger Ausgesetzten vor Gericht annahm, oder ihnen zum Gerichte verhalf. Zu vergleichen ist 4 Mos. 10, 31, wo Moses zu Hobab spricht: Du bist uns לעינים.

V. 16. „Ein Vater war ich den Dürftigen," ich führte ihre Sache mit demselben Eifer, als ob sie meine Kinder wären. Im zweiten Hemistich wird das לא־ידעתי als ein von ריב abhängiges Nomen behandelt: „der Streit des ich kannte nicht," also: die Rechtssache dessen, den ich nicht kannte, „untersuchte ich." Der

Sinn: wenn Jemand sich in Gefahr befand, verurtheilt zu werden, so gab ich mir aus reiner Gerechtigkeitsliebe, auch ohne ihn zu kennen, die Mühe, seine Sache zu untersuchen, und wenn ich sie gerecht befand, so trat ich vor Gericht als sein Anwalt auf und verhalf ihm zu seinem Rechte. Ein nachdrückliches NB. für alle öffentlichen Personen in Israel!

V. 17. מתלעת die Hauer, die Fangzähne; die räuberischen Richter mit wilden Thieren verglichen, welche mit den Zähnen ihre Beute an sich reißen. Vielleicht hier ein Gegensatz gegen C. 22, 9, wo Eliphas Hiob beschuldigt hatte, daß er die Arme der Waisen zerbrochen habe.

V. 18. „Und also sprach ich": unde dixi. Meine Gerechtigkeit, wie sie mir die allgemeine Achtung verschafft hatte, so ließ sie mich auch ein glückliches Alter und langes Leben hoffen. „Ich werde bei meinem Neste sterben," d. h. umgeben von meinen Kindern, meinem Wohlstande und meiner Ehre. Jetzt war für Hiob das Nest zerstört. Man darf bei dem Neste nicht bloß an die Kinder denken. Es bezeichnet alles das, was Hiob nach dem Prolog und nach der vorhergehenden Schilderung in der Zeit seines Glückes besaß, wie das Nest das ganze Eigenthum des Vogels befaßt. „Und wie Sand werde ich viel machen die Tage," hyperbolische Bezeichnung des langen Lebens. Gar keine Berücksichtigung würde die auf nichts gegründete Auslegung der Rabbiner, daß חול an dieser Stelle den Vogel Phönix bedeute, verdienen, wenn nicht Ewald nach Herders Vorgange sie zu der seinigen gemacht hätte, und Hirzel, Justi, Schlottmann und Delitzsch ihm gefolgt wären. Mit Recht hat Hahn bemerkt, die Erklärung verdanke überall ihre Entstehung nur der freundlichen Absicht, das Nest mit einem Vogel zu versehen. Dagegen spricht, daß von einer Beziehung auf die Fabel von dem Phönix sich nirgends im A. T. die geringste Spur findet, während כחל in der Bedeutung: wie Sand, als Bezeichnung der Vielheit, im A. T. auf Grund von 1 Mos. 22, 17 nicht weniger als neunmal vorkommt und auch in unserm Buche C. 6, 3. Im Parallelismus ist die Erklärung ganz passend. Auch bei den klassischen Schriftstellern kommt das Bild nicht selten vor, vgl. z. B. das numeroque

carentis arenae des Horaz, Od. l. 1, 28, 1. Auf die Verheißungen an die Patriarchen wird auch sonst in dieser Rede Hiobs mehrfach angespielt, vgl. zu V. 6, 20. 22. Von keiner Bedeutung ist der Einwand Ewalds, das Zahllose des Sandes könne wohl auf die Menge von Geschöpfen, aber nie auf Tage übertragen werden. Warum nicht? In 1 Kön. 5, 9 wird sogar die Weisheit Salomos mit der Menge des Sandes am Meere verglichen, und eine vollkommene Analogie bietet Ovid Metam. 14, 136: Ego pulveris hausti — ostendens cumulum, quot haberet corpora pulvis, — tot mihi natales contingere vana rogavi. Schlottmann wendet ein, es werde hier nicht wie sonst hinzugefügt: welcher am Rande des Meeres. Aber diese Vergleichung würde hier zu stark gewesen sein. Mit dem Sande überhaupt in seiner Vielkörnigkeit, nicht mit allem Sande am Meere vergleicht Hiob die Menge seiner gehofften Tage. — Hiob hoffte nach dem ersten Gliede, daß er seine Güter bis zu seinem Tode behalten, nach dem zweiten Gliede, daß der Tod erst sehr spät erfolgen werde.

V. 19—25.

Ebenfalls eine Heptade, getheilt durch die zwei des göttlichen Segens und die fünf der ehrfurchtsvollen Achtung. — Wie hätte ich auch diese frohen Hoffnungen nicht nähren sollen, da ich sah, wie der göttliche Segen alle meine Entwürfe begleitete, wie meine Ehre und Macht immer im Zunehmen begriffen waren, wie Alle meinen Rath wie ein unabänderliches Gesetz befolgten und mir die größte Verehrung bewiesen.

V. 19. Meine Wurzel war geöffnet gegen das Wasser, und Thau übernachtete in meinem Gezweige. V. 20. Meine Ehre war neu bei mir, und mein Bogen verjüngte sich in meiner Hand. — V. 21. Auf mich hörten und harrten sie und schwiegen auf meinen Rath. V. 22. Nach meinem Worte redeten sie nicht weiter, und über sie träufelte meine Rede. V. 23. Und sie harrten auf mich wie auf Regen und sperrten den Mund auf nach dem Spätregen. V. 24. Lachte ich ihnen zu, so trauten sie nicht und trübten nicht das Licht meines Angesichtes.

V. 25. Erwählt ich ihren Weg, so saß ich als Haupt und wohnte wie ein König in der Schaar, wie einer der Traurige tröstet.

V. 19. Hiob vergleicht sich in seinem Glücke mit einem freudig wachsenden Baume, dessen Wurzeln vom Regen oder vom Bache, an dem er steht, vgl. Ps. 1, Jer. 17, dessen Zweige vom Thau getränkt werden. „Meine Wurzel war geöffnet zum Wasser," so daß das Wasser zu ihr gelangen konnte, freien Zugang zu ihr hatte. „Der Thau übernachtete in meinen Zweigen," für: zur Nachtzeit fiel Thau auf meine Zweige.

V. 20. „Meine Ehre war neu bei mir," — חָדָשׁ ist Adject. — für: mein Ansehen sank nicht, sondern es blieb immer jung und frisch. Die Ehre bezeichnet hier den gesammten ehrenvollen Zustand, zu dem auch das Vermögen gehörte. חלף in Hiph. sich verjüngen, vgl. C. 14, 7, dann Jes. 40, 31; 41, 1, wo כח Accusativ der näheren Bestimmung ist, an Kraft. Der Bogen als Mittel der Vertheidigung gegen die feindlichen Mächte, vgl. 1 Mos. 49, 24: „Sein Bogen bleibt in beständiger Kraft." — Daß man V. 19. 20 nicht mit vielen Auslegern noch als abhängig von dem ואמר in V. 18 betrachten darf, zeigt der Zusammenhang mit dem Folgenden.

V. 21. Hiob kehrt hier zurück zu derjenigen Partie des früheren Glückes, die ihm die wertheste war, der allgemeinen Anerkennung, deren er sich erfreute. יְחִלּוּ Prät. in Piel von יחל harren, warten; in dem ל ein dagesch euphon. „Sie harrten auf mich," erwarteten ehrfurchtsvoll, daß es mir gefallen würde zu reden. יִדְּמוּ Fut. in Kal — nach der Form יִסַּב, in der das im zweiten Stammbuchstaben stehen sollende dag. forte durch ein d. f. im ersten Stammbuchstaben ersetzt wird, so daß die Verba ע״ע eine starke Hinneigung zu den פ״נ enthalten — von דמם verstummen. „Sie verstummten auf meinen Rath," ihn in ehrerbietigem Stillschweigen aufnehmend.

V. 22. „Nach meinem Worte wiederholten sie nicht," zu ergänzen: לְדַבֵּר zu reden, d. h. sie erkannten, daß, was ich geredet, das Beste sei, und Niemand wagte es, mit neuen Vorschlägen hervor zu treten. Vulg.: verbis meis addere nihil audebant. —

„Und über ihnen träufelte meine Rede," d. h. meine Rede war ihnen so angenehm und lieblich, wie zur Zeit der Sonnenhitze dem Menschen oder den Pflanzen und Saaten der Regen. In 5 Mos 32, 2 wird das Bild ausgeführt, vgl. hier V. 23.

V. 23. „Wie der Regen," die Vergleichung bloß angedeutet, scil.: erwartet wird. Die von Mehreren versuchte Beschränkung des allgemeinen מטר auf den Frühregen wird durch den Parallelismus nicht erfordert. Das tert. comp. ist die Sehnsucht und das Verlangen. — מלקוש der Regen, welcher im März und April fällt, wenn die Saat zu reifen beginnt. „Sie sperrten auf ihren Mund nach dem Spätregen," der geistige Spätregen ist Hiobs Rede; das Aufsperren des Mundes erklärt sich aus dem zu Grunde liegenden Bilde; der Durstige sperrt den Mund auf, um die herabfallenden Regentropfen aufzufangen.

V. 24. „So trauten sie nicht," d. h. wenn ich mich einmal ihnen freundlich bewies und mit ihnen in scherzhaftem Tone redete, so ließen sie sich dadurch nicht, was nach dem: familiaritas parit contemtum so nahe liegt, verleiten, über die Schranken hinauszugehen und die mir gebührende Ehrfurcht zu verletzen. „Das Licht des Gesichtes," die Heiterkeit, bei der das Auge strahlt, diese „machten sie nicht fallen;" zwangen mich nicht durch ihre zu große Freiheit, eine ernste Miene anzunehmen, und sie dadurch in ihre Schranken zurückzuweisen. Fallen machen = aufhören machen oder zunichte machen, Esth. 6, 10: mache nicht fallen ein Wort von alle dem, das ich geredet. Ganz anders wird der Vers von Ewald erklärt: „Ich lachte ihnen zu, wenn sie verzweifelten, und meines Blickes Licht sie trübten nie." Heiteren Sinnes habe er stets den Verzweifelten entgegengelacht, nie von ihrem Unmuthe gebeugt und zu ähnlicher Verzweiflung fortgerissen. Allein dieser Gedanke, namentlich das zweite Glied, paßt nicht in den Zusammenhang, der es nur mit der scheuen Ehrerbietung zu thun hat, welche Hiob genoß. Dann spricht gegen diese Erklärung der Gegensatz in C. 30, 1. Das לא האמין kann auch nicht heißen: nicht sicher sein, verzweifeln.

V. 25. „Ihr Weg," der Weg auf dem sie sich befanden, der Ort ihres Verkehrs, ihre Gesellschaft; wenn ich einmal ihre

Gesellschaft besuchte, mich dazu herabließ, es zu thun, so saß ich, oder so erhielt ich meinen Platz angewiesen an der Spitze, ראש Nomin.: als das Haupt; Vulg.: primus eorum. „Wie ein König in der Schaar," man ehrte mich also, daß ich eher einem König ähnlich war, umgeben von der Schaar seiner Kriegsleute und Diener, als einem Privatmanne. Vor dem letzten Gliede zu ergänzen: ich wohnte — „wie einer, der Traurige tröstet." Alle freuten sich ebenso sehr über meine Anwesenheit und Rede, wie sich die Traurigen freuen über die Rede des Tröstens.

C. 30, 1—8.

Doch wie ist es nun so gar anders mit mir geworden, wie sehr habe ich mich in meinen Hoffnungen betrogen! Statt daß früher Fürsten und Edle, vornehme Greise und Jünglinge mich ehrten, muß ich mich jetzt von den niedrigsten, schmutzigsten, verächtlichsten Menschen verhöhnen lassen. — Dem Sonst des vorigen Capitels fängt Hiob hier an das Jetzt entgegenzustellen, dem hellen Sonnenschein früherer Tage das nächtliche Dunkel der Gegenwart. Er beginnt gerade mit dem Punkte, den er in der Schilderung des Sonst ganz besonders hervorgehoben hatte, der Ehre und Würde. Die Schilderung der Gegenwart bewegt sich hier in Gegensätzen gegen die der Vergangenheit. Den Greisen stehen hier die Jungen entgegen; den Fürsten und Edlen der elendeste, schmutzigste Pöbel. Vergebens hat Ewald versucht, den Abschnitt historisch zu deuten, auf bestimmte, geschichtliche Verhältnisse zu beziehen. Er denkt an die Choriter, ein vor den Edomitern das Gebirge Seir bewohnendes Volk, die unter den Edomitern eine Stellung eingenommen haben sollen, ähnlich der der Parias in Ostindien, wogegen schon das entscheidet, daß schon im Pentateuch die Choriter als völlig vernichtet erscheinen. Es sind vielmehr ordinäre Taugenichtse und Buschklepper, welche hier vorkommen, wie schon in C. 24, 5. Ewalds Beziehung jener Stelle auf unschuldig Leidende wird auch durch unsern Abschnitt entschieden zurückgewiesen. — Die Grundlage zu unserer Schilderung bildet Ps. 35, 15, wo der Sänger klagt: „es versammeln sich wider mich Elende (eigentlich Geschlagene, vgl. V. 8), die ich nicht kenne, reißen und schweigen

nicht.“ Es gibt übrigens noch jetzt in Palästina solche Proletarier-geschlechter, wie sie hier geschildert werden. Von den Ghawarineh in dem mittleren Jordangebiete sagt Ritter Th. 15, S. 277: „Eli Smith, der einzige genauere Beobachter dieser den indischen Parias analog in Syrien stehenden, heruntergekommenen, zerstreuten, ärmlichen, überall verwünschten, selbst physisch durch klimatische Einwirkungen der Sumpflandschaften geschwächten und gedrückten Race, sagt: „sie stehen bei ihren nicht minder rohen Nachbarn im üblen Geruch der Zauberei und des ehrlosen Lebens-wandels.“ Von den Bewohnern von Riha sagt derselbe S. 526: „Sie erscheinen als eine unreine Mischlingsrace, verachtet, träge, zur Arbeit zu schwach, lasterhaft in ihrer Lebensweise, ein fluch-beladenes Volk.“ Diese Schilderungen stimmen auffallend mit der unsrigen überein.

V. 1. Und jetzt lachen über mich, die geringer als ich sind an Tagen, deren Väter ich verachtete, sie beizugesellen den Hunden meiner Heerde. V. 2. Auch ihrer Hände Kraft wozu mir? geschwunden war ihnen die Rüstigkeit. V. 3. In Hunger und in Mangel unfruchtbar, sie benagend das dürre Land, gestern Abend noch in Oede und Verödung. V. 4. Die Salziges pflücken am Gesträuch, und Ginsterwurzel ihre Speise. V. 5. Aus der Mitte werden sie getrieben, man schreit hinter ihnen gleich Dieben. V. 6. In schaurigen Thälern müssen sie wohnen, in Staublöchern und Felsen. V. 7. Zwischen Gesträuchen kreischen sie, unter dem Dornstrauch thun sie sich zusammen. V. 8. Söhne des Thoren, auch Söhne des Namenlosen, fortgeschlagen aus dem Lande.

V. 1. „Kleinere vor mir an Tagen,“ jüngere als ich; dieß um so empfindlicher, weil nach dem Gesetze Gottes dem Alter Ehrfurcht erwiesen werden soll; vgl. 3 Mos. 19, 32. In dem folgenden Gliede schildert er die Verächtlichkeit ihrer Väter, um sie dadurch als verächtlich darzustellen, indem ihre Nichtswürdigkeit eine angeerbte und somit tiefsitzende ist. שית עם beigesellen. Das zweite Glied kann nun auf doppelte Weise verstanden werden, entweder: ich verachtete ihre Väter so sehr, daß ich ihnen nicht einmal den verächtlichsten Dienst, die Aufsicht über meine Hunde anver-trauen mochte; oder: weit entfernt, sie meiner Gesellschaft zu

würdigen, hielt ich sie nicht einmal werth, Genossen meiner Hunde in Bewachung meiner Heerden zu sein, als liederliche Herumtreiber und Taugenichtse, denen man nichts anvertrauen konnte — ein Hund ist zuverlässiger als sie. Letztere Erklärung ist vorzuziehen. Denn das Beigesellen führt auf Gleichstellung, nicht auf Aufsicht.

V. 2. Nicht nur wegen ihrer unzuverlässigen Nichtswürdigkeit sind sie mir unbrauchbar zu jeder Arbeit, sondern auch wegen ihrer ausgehungerten Schwäche. „Die Kraft ihrer Hände warum mir," d. h. warum hätte ich sie wohl suchen, wozu hätte ich sie gebrauchen können? כלח Rüstigkeit wie C. 5, 26. „Da über ihnen die Kraft geschwunden war," so viel als: da ihre Kraft geschwunden war, nämlich durch Hunger und Kummer und Liederlichkeit. Die Eigenschaften ruhen auf ihrem Träger.

V. 3. „Durch Hunger und Mangel unfruchtbar," der Hunger hat sie ausgedörrt und ihnen alle Lebenskraft entzogen. Der Sing. גלמוד erklärt sich aus der Personificirung der ganzen Rotte oder noch besser daraus, daß גלמוד hier so viel ist als in dem Zustande eines solchen, vgl. C. 15, 34. ערק im Syrischen und Arabischen benagen. In dieser Bedeutung kommt das Verbum in diesem Capitel noch einmal vor, V. 17, daher man nicht mit mehreren Auslegern die ebenfalls in den verwandten Dialecten sich findende Bedeutung fliehen annehmen darf. „Sie, die die Wüste benagen," d. h. wie ein hungriger Hund gierig einen Knochen benagt, so suchen sie ihr elendes Leben zu fristen durch die ärmliche Nahrung, die ihnen die Wüste darbietet. „Ein gestern Abend der Wüste und Verwüstung," vgl. תמול ein gestern, C. 8, 9 — אמש ist immer Adv., gestern Abend, vorige Nacht. Gestern Abend Bezeichnung der nächsten Vergangenheit, wie morgen der nächsten Zukunft; also der Sinn: diesem Elende sind sie nicht etwa jetzt schon längst entronnen und befinden sich im Glücke, sondern noch gestern Abend trieben sie sich in Hunger und Kummer, selbst eine Wüste, in der öden Wüste herum und kommen eben jetzt daher, um mich zu verhöhnen. — Ewald bezieht die Worte auf die Wüste: sie die schon lange Oede und Verwüstung. Allein צרה, das dürre Land, kann nicht anders als von jeher Wüste gewesen sein, so daß der Zusatz ein müßiger wäre,

und das gestern Abend kann nicht Bezeichnung der entfernten Vergangenheit sein, sondern nur der nächsten. Die Häufung der beiden an sich gleichbedeutenden Wörter bezeichnet den gänzlichen Ruin, vgl. Ez. 6, 14.

V. 4. מלוח nehmen die meisten Ausleger in der Bedeutung halimus, Melde, welches ein Strauch mit salzigen Blättern sei, der den Armen zur Nahrung dient; allein dann dürfte nicht עלי שיח hinzugefügt sein. Daher im Allgemeinen: Salziges, was sich befindet auf dem Gesträuche, d. h. die salzigen Blätter und jungen Zweige der Sträuche. Diese salzigen Gewächse sind die liebste Speise der Kameele, wurden aber auch aus Noth von den Armen gegessen. — „Des Ginsters Wurzel ist ihre Speise." Der Ginster, genista, wächst häufig in den Wüsten von Aegypten und Arabien. Die Wurzel, aus der sich diese Hungerleider eine Art von Brot bereiten, ist sehr bitter.

V. 5. Sie sind so verächtlich, daß kein Haus, keine Gesellschaft, keine Stadt sie dulden will. גֵּו im Hebräischen Rücken, hier wie im Arabischen und Aramäischen: die Mitte, also: e medio pelluntur. „Man erhebt ein Geschrei über sie," oder hinter ihnen, „wie hinter einem Diebe," wo sie sich nur blicken lassen, werden sie wegen ihrer Uebelthaten mit Schimpf und Schande fortgetrieben; כגנב, eigentlich wie der Dieb scil.: der Gegenstand des Geschreis ist.

V. 6. Weil man sie nirgends dulden will, so müssen sie sich in Wildnisse und Einöden zurückziehen. לשכן zu wohnen, habitandum illis est. Der Infin. mit ל kann auch allein gesetzt werden in der Bedeutung: zu thun = es muß gethan werden. ערוץ, Part. Pa. von ערץ erschrecken, das Schreckliche, Furchtbare, in welcher Bedeutung das Partic. Niph. des Verbi Ps. 89, 8 vorkommt. „Das Schreckliche der Thäler" sind die schaurigen Löcher und Höhlen in den Seitenwänden der sie durchfließenden Waldbäche. Vor חרי zu ergänzen ב. כפים nur hier und Jer. 4, 29, ein Aramäisches Wort.

V. 7. נהק Onomatop. von dem Schreien der Esel, vgl. C. 6, 5. Sie schreien oder kreischen wie Esel, nämlich vor Elend und Hunger. סנח kommt Jes. 14, 1 und 1 Sam. 26, 19 in der

Bedeutung versammeln vor: „sie thun sich zusammen unter einem Dornbusch;" ohne festes Haus und Dach halten sie wie Thiere unter dem ersten besten Busch ihre Assembleen. Andere: sie sind gelagert, prostrati sunt, von סבח in der Bedeutung ausgießen, in der das Pi. Hab. 2, 15 vorkommt — vgl. סביחים die ausgegossenen Wasser, die Fluthen C. 14, 19 — eigentlich: sie sind hingegossen.

V. 8. Nicht: sie sind Söhne der Thoren und Söhne der Namenlosen, sondern „sie sind Thoren und Namenlose." Der Thor, der Namenlose ist eine ideelle Person, eine Abstraction, und das: Söhne bezeichnet das Verhältniß des Individuums zu dem Gattungsbegriff. In Ps. 79, 11 sind die Söhne des Sterbenden die Sterbenden selbst, ebenso in Ps. 72, 4 die Söhne des Dürftigen die Dürftigen. בלי שם heißt eigentlich Nichtname, das steht dann dichterisch für: der Namenlose. גם steht nicht selten einfach mehrend. נכאו Niph. von נכא=נכה percussit; schlagen von oder aus etwas, mit Schlägen aus etwas vertreiben. Wo sie sich blicken lassen, werden sie fortgeprügelt. In Ps. 35, 15 sind נכים Geschlagene, mit Schlägen behandelte, infimae sortis homines. מן הארץ, Mehrere: von der Erde, sie sind gleichsam von der ganzen Erde ausgestoßen. Das ganze menschliche Geschlecht will sie nicht unter sich dulden. Man kann aber auch erklären: aus dem Lande, und das liegt näher. Das Land bildet den Gegensatz gegen die Wüste, in der sie nach dem Vorigen sich aufhalten müssen.

V. 9—14.

Diese elenden Menschen — so weit ist es mit mir gekommen — suchen sich an mir für die Verachtung, die ich ihnen früher bewiesen, dadurch zu rächen, daß sie, indem sie sich auf die von Gott über mich verhängten Leiden stützen, mich als den Abschaum der Menschheit verhöhnen und sich Alles gegen mich erlauben.

V. 9. Und jetzt bin ich ihr Lied geworden und werd ihrer Worte Gegenstand. V. 10. Sie verabscheuen mich, entfernen sich von mir und halten von meinem Angesichte den Speichel nicht zurück. V. 11. Denn er löst sein Seil und mißhandelt mich,

und den Zügel lassen sie gegen mein Angesicht sich schießen. V. 12. Zur Rechten erhebt sich die Brut, machen meine Füße gleiten und bahnen wider mich die Wege ihres Unglückes. V. 13. Sie zerstören meinen Pfad, nützen meinem Unglück, sie, denen kein Helfer. V. 14. Wie durch breite Bresche kommen sie, unter dem Schutt wälzen sie sich heran.

V. 9. „Jetzt bin ich geworden ihr Lied;" sie singen auf mich schimpfliche Lieder, „und ich bin ihnen zum Worte," ich bin der beständige Gegenstand ihrer kränkenden Reden. Siehe da den Tugendprediger, sagen sie, der uns wegen unserer niedrigen Lebensart verachtete. Gott hat ihn durch die Leiden gezeichnet und ihm die Heuchlermaske abgenommen. — Worüber Hiob hier klagt, das erfuhr Israel im Elende von seinen Nachbarvölkern, und es fragt sich, ob nicht vielleicht in dieser ganzen Schilderung die nationale Beziehung des Buches leise angedeutet wird. Namentlich im Süden und im Osten war Israel von solchem Gesindel umgeben. Man vergleiche z. B. nur Obadj. V. 12—14. In 1 Kön. 9, 7 heißt es: „Und Israel wird zum Gleichniß und zum Sprüchwort unter allen Völkern."

V. 10. Das erste Hemistich: es ist so weit mit mir gekommen, daß diese Elenden sich fürchten, durch meine Nähe sich zu verunreinigen, glaubend, daß der auf mir ruhende göttliche Fluch sich ihnen mittheilen könne. „Sie halten von meinem Angesichte nicht zurück den Speichel," gewöhnlich: sie speien mir ohne Scheu ins Angesicht. Man kann aber auch erklären, sie scheuen sich nicht, in meiner Gegenwart auszuspeien, zur Bezeugung ihres Abscheus und ihrer Verachtung, und dieß ist nach der Meinung Mehrerer vorzuziehen, da das Speien ins Angesicht zu weit gehe, vgl. jedoch Jes. 50, 6, wo auch das Speien ins Angesicht vorkommt, und den folgenden Vers, wo Hiob klagt, daß er von ihnen mißhandelt werde. Das Speien ins Angesicht kann aber füglich als dichterische Bezeichnung schimpflicher Behandlung genommen werden.

V. 11. „Denn er löset sein Seil," Subject ist die ideale Person, die Personification jener ganzen Bande. יתר der Strick, nicht der Zügel. Für יִתְרִי liest das Kri יִתְרִי, dann zu übersetzen:

er löſt mein Seil, d. i. das Seil, womit ich ſie gebunden hielt, entzieht ſich der Gewalt oder der Auctorität, die ich über ihn behauptete. Nach der Texteslesart bezieht ſich das Suffix auf jene verächtlichen Menſchen: ihr Seil, das Seil, womit ſie früher von mir gebunden gehalten worden. Der Sinn iſt alſo bei beiden Lesarten ganz derſelbe und das Kri eine unnöthige Conjectur. Gegen Gott als Subject des erſten Gliedes ſpricht der deutlich in die Augen fallende Parallelismus, und dann auch das Unpaſſende des Sinnes. Das Löſen des Strickes kann nur die Aufkündigung des Gehorſams, nicht die Auflöſung der Kraft bezeichnen, vgl. Pſ. 2, 3. Von der Sehne des Bogens kommt das יתר nur einmal vor, in Pſ. 11, 2, wo im Zuſammenhange von dem Bogen die Rede iſt. Die Bedeutung Strick bleibt auch dort. Ganz paſſend ſteht das Fut. mit ו convers. Erſt entziehen ſie ſich der Gewalt und Autorität, dem Reſpect, dann ſchreiten ſie gar zu Mißhandlungen fort. מפני nicht in conspectu meo, ſondern a facie mea: ſie werfen den Zügel weg — שלח wegwerfen C. 39, 3 — ſich entfernend von meinem Angeſichte, ſie überlaſſen ſich zügelloſem Muthwillen, ohne ſich ferner um mein Angeſicht, um mich, der ich ihnen früher Furcht einjagte, zu kümmern. Den Zügel, wie den Strick hatte ihnen Hiob angethan. Nach beiden Gliedern waren ſie früher Hiobs Untergebene. Der Zaum als Symbol der Herrſchaft auch 2 Sam. 8, 1.

V. 12. פרחח, nach dem Arabiſchen eigentlich eine Brut von jungen Vögeln, dann eine Brut verächtlicher Menſchen. Als Collect. mit dem Plur. conſtruirt. Dieſe erheben ſich, nämlich um mich zu verſpotten und zu quälen, und zwar über meiner Rechten, dextram meam occupantes. ימין hier, wie על zeigt, nicht die rechte Hand, ſondern die rechte Seite, vgl. Pſ. 109, 6, die freilich wegen der rechten Hand in Betracht kommt. Die Rechte wird genannt als Sitz der Kraft. Wer die Rechte Jemandes in ſeiner Gewalt hat, macht ihn wehrlos. Zuerſt nehmen ſie Hiobs Rechte in Beſchlag, dann werfen ſie ihn zu Boden, endlich treten ſie auf ihm herum. שלח eigentlich entſenden, ſie entſenden meine Füße = ſie werfen mich darnieder, und dann „bahnen ſie über mich die Wege ihres Verderbens.“ Das Bild von einem

Kampfe entnommen, bei dem der Gegner erſt wehrlos gemacht, dann zu Boden geworfen, endlich mit Füßen getreten wird. „Ihres Verderbens," des Verderbens, das ſie mir anthun, ſ. v. a.: ſie führen die Straße ihres Verderbens über mich her.

V. 13. נתס=נתץ C. 19, 10, zerſtören; Vertauſchung des ץ mit ס. „Sie haben zerſtört meinen Weg," d. h. ſie haben meinen Lebenspfad alſo zerſtört, daß ich nur mit der größten Mühe und Beſchwerde auf demſelben fortgehen kann. הוה, vgl. C. 6, 2, Unglück. „Sie nützen meinem Unglück." Zu Grunde liegt eine Perſonification des Unglücks. Dieſes wünſcht, Hiob ganz unter ſeine Botmäßigkeit zu bringen, und jene verächtlichen Menſchen leiſten ihm dabei treulich Hülfe. Die Redensart: „ſie, denen kein Helfer," bedeutet nach dem Arabiſchen verächtliche Menſchen, denen Niemand beiſtehen, Niemand Schutz gewähren mag; je ſchwächer und elender der Gegner iſt, deſto ſchmerzlicher die Niederlage. Das: ſie nützen meinem Unglück, ſteht übrigens in der engſten Beziehung zu dem: ſie, denen kein Helfer iſt; ſelbſt hülflos helfen ſie zu meinem Unglück.

V. 14. Wie ein feindliches Heer, nachdem eine große Breſche geſchoſſen worden, in die Stadt eindringt, alſo dringen dieſe Menſchen auf mich ein, der ich durch meine übrigen Leiden ſchon ganz kraftlos und elend geworden bin. Man kann nur überſetzen: wie eine breite Breſche, vgl. פרץ in dieſer Bedeutung C. 16, 14, nicht: wie durch eine breite Breſche. Das: wie eine Breſche, iſt aber conciſer Ausdruck für: wie es ſich bei einer Breſche verhält. „Sie wälzen ſich unter dem Schutte heran," שאה, eigentlich Part. fem. von שאה, das Zerſtörte, der Schutthaufe, vgl. Jeſ. 6, 11. Der Schutt iſt gleichſam die Schutzwehr, unter deren Bedeckung ſie ihren Angriff thun. Daraus erklärt ſich das תחת. Die breite Breſche, den Schutt kann man ſich entweder von jenen Elenden ſelbſt hervorgebracht denken, oder als Product der vorhergehenden Leiden Hiobs, durch welche er ihren Angriffen zugänglich geworden, indem ſeine Kraft und Ehre durch ſie zerſtört war. Das letztere iſt wohl vorzuziehen; nicht: ſie machen eine breite Breſche und dringen durch dieſelbe ein; ſondern: ſie dringen ein durch die gemachte weite Breſche. Dann ſchließt ſich der folgende Abſchnitt

sehr gut an, in dem Hiob die Leiden und Schreckniſſe ſchildert, welche die Baſis der Erfolge und Angriffe jener Elenden bildeten. Ebenſo correſpondirt auch der vorige Vers: ſie helfen meinem Unglück. Der breiten Breſche, dem Schutte entſprechen Hiobs Unglücksfälle, wodurch er den Angriffen dieſer Elenden bloßgeſtellt war. Alle ſeine נערים, die Söhne und die Knechte, waren erſchlagen. In Anwendung für Israel: die Nachbarvölker, die zu ſchwach waren, auf eigne Hand ihre Bosheit an Israel auszulaſſen, benutzten ſtets die Gelegenheiten, wo Israel durch mächtigere Feinde zu Boden geworfen war. — Noch iſt zu bemerken, daß Ewald V. 11—14 nicht mehr auf jene verächtlichen Gegner Hiobs, ſondern auf die ganze Schaar von Gott geſandter Leiden beziehen will, von der V. 15 ff. die Rede iſt. Dagegen ſpricht aber eine ganze Anzahl von Gründen. So der 11. Vers, den Ewald auf höchſt gewaltſame Weiſe erklären muß, dann פרחה Brut, in V. 12, was für jene verächtlichen Gegner ſehr ſignificant iſt, auf die Leiden überhaupt aber nicht paßt; beſonders das: meinem Unglück helfen ſie, denen kein Helfer iſt, V. 13; mit dem לא עזר לו, wofür ſchon Schultens die Parallele aus der Hamaſa beigebracht hat: „wir ſehen euch unedel, arm, ohne Helfer unter den übrigen Menſchen," weiß man nach dieſer Erklärung nichts anzufangen, während bei der Beziehung auf das Geſindel der Sinn höchſt paſſend iſt. Scheint der Schmerz Hiobs über die Anfeindungen ſolcher elenden Menſchen übertrieben zu ſein, ſo bedenke man, daß in ihnen das Ganze ſeines Zuſtandes zur Erſcheinung kam; daß, was an ſich betrachtet, unbedeutend iſt, als Symptom ſehr wichtig ſein kann. Der Schmerz kann unter Umſtänden durch die geringſte Kleinigkeit am heftigſten erregt werden.

V. 15—24.

Eine Dekade, getheilt durch die fünf. — Die Grundlage der ſchimpflichen und ſchmerzlichen Mißhandlungen, die ich von dieſen unwürdigen Menſchen erdulden muß, bildet das ſchwere Unglück, das mich getroffen. Mein Flehen um Erlöſung wird von Gott nicht erhört, der ſich als meiner Leiden Urheber und als mein Feind erweiſt. Dabei habe ich noch die troſtloſe Gewißheit, daß

ich nach diesem Leben auf keine Vergeltung hoffen darf, indem der Scheol, der alle Menschen verschlingt, auch mich aufnehmen wird. — Besonders gegen das Ende dieses Abschnittes wird Hiobs Stimmung wieder etwas gereizt. Der Gedanke an die furchtbare Gewalt seines Unglücks droht ihn zu überwältigen und aus der Fassung zu bringen. Doch bald wird dieselbe wiedergewonnen.

V. 15. Gewandt wurden über mich Schrecken, sie verfolgen gleich dem Winde meine Edle, und gleich einer Wolke schwand mein Heil. V. 16. Und jetzt ergießt sich über mich meine Seele, mich ergreifen die Tage des Elendes. V. 17. Nachts gräbt es aus meine Gebeine von mir, und die mich nagen, schlafen nicht. V. 18. Mein Schmerz in der Fülle der Kraft verwandelt sich in mein Gewand, gleich der Oeffnung meines Rockes umschließt er mich. V. 19. Er hat mich geworfen in den Koth, und ich achte mich gleich dem Staube und der Asche. — V. 20. Ich schreie zu dir und du erhöreſt mich nicht, stehe da und du weideſt dich an mir. V. 21. Du wurdeſt mir gewandelt in einen grausamen Feind, mit der Stärke deiner Hand befehdeſt du mich. V. 22. Du hebſt mich auf den Wind und läſſeſt mich fahren darauf und macheſt zerfließen meine Einsicht. V. 23. Denn ich weiß, daß zum Tode du mich zurückführen wirſt und zum Versammlungshause für alles Lebendige. V. 24. Ja nicht zur Trümmer streckt er aus die Hand, wenn bei seinem Unglück die Seelen schreien.

V. 15. „Es ist gewendet worden über mich Schrecken.“ Die scheinbare Anomalie des Genus und Numerus erklärt sich daher, daß der Redende an das bestimmte Subject noch nicht denkt. Dann steht das Verbum in der 3. Mascul. als in der nächsten Personenform. תרדף zu beziehen auf בלהות, der Plural als Abstr. betrachtet und daher mit dem fem. sing. construirt. נדיבה heißt nicht Adel, vornehmer Stand, sondern kommt nur als Fem. des Adject. נדיב vor. נדיב edel, also: „meine edele;“ dieß bezieht sich dann auf die Seele als auf den edelsten Theil des Menschen. Es ist in der Poesie der Hebräer und bei den Arabern sehr gewöhnlich, statt des Nomen ein Epitheton zu setzen; auf eine ähnliche Weise steht als Bezeichnung der Seele יחידה, die einsame, Ps. 22, 21. Ganz entsprechend aber ist das כבודי, meine

Ehre, als Bezeichnung der Seele mehrfach in den Pſalmen und ſchon in 1 Moſ. 49, 6. „Wie der Wind," d. h. wie der Sturm die dürren Blätter und die Stoppeln vor ſich hertreibt. „Und wie eine Wolke iſt vorübergezogen mein Glück." Die Araber vergleichen große, unerfüllte Hoffnungen mit einer Wolke, die reichen Segen verſpricht, aber bald vom Winde weggetrieben wird, vgl. auch Prov. 25, 14. Die beiden Bilder hängen zuſammen. Derſelbe Wind des Unglücks reißt Hiob ſelbſt mit ſich hinweg wie Spreu und treibt ſein Heil fort, wie eine Wolke.

V. 16. Meine Leiden ſind ſo groß, daß ich ganz in Schmerz aufgelöſt und ihm hingegeben bin. „Und jetzt ergießet ſich bei mir meine Seele," die Seele oder das Herz ergießt ſich oder zerfließt bei demjenigen, der durch Kummer und Schmerz gleichſam aufgelöſt wird, vgl. Pſ. 22, 15. עַל kommt in der Bedeutung bei immer nur in gewiſſem Zuſammenhange vor, in Redensarten, die ſich auf das Herz, die Seele, das Gemüth beziehen. Dieſe Thatſache zeigt, daß man die Grundbedeutung der Präpoſition nicht außer Augen laſſen darf. עָלַי heißt in ſolchen Stellen, vgl. z. B. Pſ. 42, 5. 7, bei mir, mit Hinweiſung darauf, daß die Seele die Ehre, der beſſere Theil. עַל bezeichnet die Seele als das Herrſchende im Menſchen. Vergleiche das: meine Edle, im vorigen Verſe. „Es ergreifen mich die Tage des Elendes," tenent me totum. Sie bemächtigen ſich meiner, wie eines beſiegten Gegners und machen mich zu ihrem Sklaven. Nach dem Parallelismus und nach dem Fut. iſt das Ergreifen auf die Gewalt zu beziehen, welche die Leiden innerlich auf Hiob ausüben, ſo daß er nicht ferner über ihnen ſteht, ſondern ganz in das Gefühl derſelben verſchlungen iſt. Die Auflöſung und Uebernommenheit dient aber, obgleich beides zunächſt einen inneren Zuſtand bezeichnet, indirect zur Bezeichnung der Größe und Schwere der Leiden und kommt hier inſofern in Betracht.

V. 17. Selbſt in der Nacht, die mir Erquickung geben ſollte, wüthet meine Krankheit. נקר: ausgraben, die Augen 4 Moſ. 16, 14; Richt. 16, 21. Das Subj. iſt nach Mehreren לַיְלָה, ein Mascul.: die Nacht gräbt aus meine Gebeine. Nach einer bei den arabiſchen Dichtern häufig vorkommenden poetiſchen Figur wird der Nacht oder dem Tage dasjenige als Handlung zuge-

schrieben, was sich in der Nacht oder am Tage zuträgt. Einfacher aber nimmt man עצר als Subject, womit der vorige Vers schloß, und לילה als Adverbium. Andere nehmen Gott als Subj., aber für die erstere Erklärung spricht die Personifikation des Schmerzes im zweiten Gliede. מעלי von mir, bei der Elephantiasis werden die Knochen angefressen, so daß sich endlich ganze Glieder vom Körper ablösen. ועֹרקי „und meine Nagenden," d. i. meine Schmerzen, „schlafen nicht," sind so eifrig erpicht, mich aufzureiben, daß sie sich und mir keinen Augenblick Ruhe gewähren.

V. 18. Als Subject ist aus ערקי in dem vorigen Verse zu nehmen: mein Schmerz, oder auch aus dem ersten Gliede das עצר. Das חפשׂ in Hithp.: sich verkleiden, umkleiden, so unläugbar in 1 Sam. 28, 8, eigentlich: sich suchen lassen; also: „mein Schmerz in der Größe der Kraft," d. h. vermöge derselben, „kleidet sich um in mein Gewand," d. h. mein Schmerz hat mich so ganz und gar eingenommen, daß er mir gleichsam zum Gewande dient. Das Bekleidetsein mit dem Schmerze bezeichnet den höchsten Grad desselben, Hiob ist ganz davon umschlossen, darin eingehüllt. Ebenso sagt man im Arabischen: den Kummer, Hunger, Schläge anziehen. Andere nehmen לבושׁי als Subject: mein Kleid, d. h. mein Schicksal verwandelt sich. Dagegen aber, daß Kleid nicht geradezu für Schicksal stehen kann, daß das ברב כח dann unpassend steht, und daß das zweite Glied den Schmerz nothwendig als Subject erfordert. — „Er, der Schmerz nämlich, umgibt mich wie die Oeffnung meines Gewandes;" die Gewänder der Orientalen überall verschlossen, außer oben und unten; oben schließen sie sich eng an den Hals an und dieß enge Anschließen ist das tert. compar.

V. 19. Als Subject ist Gott zu ergänzen, der im folgenden Verse angeredet wird. Unser Vers ist die Vorstufe für die Anrede. In den Reden Hiobs wird mehrfach von Gott so geredet, ohne ausdrückliche Nennung, vgl. C. 3, 20. הרה Hiph. von ירה werfen. „Gott hat mich in den Lehm oder Koth geworfen," der Koth Bild des Unglücks und der Schande, vgl. außer C. 9, 30. 31 Ps. 40, 3; Jer. 38, 22. „Ich achte mich gleich dem Staub und der Asche," ich achte mich selbst nicht mehr, wie den Staub, den

man zertritt, und die Asche, die man auskehrt. Da Staub und Asche so gewöhnlich Bild der Niedrigkeit sind, so darf man nicht mit Schlottmann eine Hindeutung auf das schmutzige schwarze Aussehen der Haut des Aussätzigen finden. Die Verba des Gleichens oder des sich Gleichstellens werden dichterisch mit ב verbunden, so daß der Begriff der Aehnlichkeit eigentlich doppelt ausgedrückt wird. Das Hithp. von מָשַׁל kommt sonst nicht vor. Die Ausleger nehmen es hier meist als dem Niph. gleichbedeutend. Man kann aber bei der Bedeutung sich gleichachten bleiben.

V. 20. „Ich stehe," nämlich zu dir betend. Diese Ergänzung ist aus dem ersten Gliede zu entnehmen. „Doch du siehest auf mich," bist so weit entfernt mir zu helfen, daß du auf mich, als ein dir angenehmes Schauspiel herabsiehst und deine Augen an meinen Qualen weidest. Die Verba des Sehens bezeichnen mit ב construirt: etwas mit Vergnügen sehen.

V. 21. Du bezeigest dich gegen mich nicht wie früher als einen liebenden Vater, sondern als einen grausamen Feind.

V. 22. Das erste Hemistich: „du hebst mich auf den Wind und lässest mich dahinfahren auf ihm:" du gibst mich dem Sturme meiner Leiden Preis. אֶל רוּחַ gehört nach den Accenten zu תִּשָּׂאֵנִי und kann mit dem Folgenden auch deshalb nicht verbunden werden, weil רכב אל nicht heißen kann: auf etwas reiten; „du erhebest mich zum Wind," so daß ich eine Beute des Windes werde, und „machest mich reiten," auf ihm nämlich. תמגגני: das Bild von durch Feuerhitze zerfließendem Wachs entnommen. תּוּשִׁיָּה, wofür die Randlesart nur die gewöhnliche Form תּוּשִׁיָּה hat, steht immer und ohne Ausnahme in der Bedeutung Einsicht, Klugheit, die hier um so weniger verlassen werden darf, da das Wort (Gesenius: poëticum, et Proverb. et libro Jobi fere peculiare) auch in unserem Buche mehrfach in derselben vorkommt. Es steht hier im Accusativ, demjenigen, welcher zur näheren Bestimmung der Sphäre der Handlung dient. „Zerfließen die Einsicht," steht ebenso wie: krank sein die Füße, groß sein den Thron, für: dem Throne nach u. s. w. Jemand zerfließen machen an Einsicht, so viel als: ihn in rathlose Verlegenheit stürzen, durch die Größe des Leidens seine ganze geistige Thätigkeit lähmen, der jede An-

regung durch Hoffnung glücklichen Erfolges fehlt. Großes und mannigfaches Unglück macht den Menschen oft ganz verwirrt, so daß er nicht aus noch ein weiß, vgl. Jes. 19, 11 ff.

V. 23. Das כי begründet die im vorigen Verse behauptete Auflösung der ganzen geistigen Thätigkeit Hiobs und dient zum Belege für die Richtigkeit der dort gegebenen Erklärung. Wer das כי hier durch ja — die beliebte Aushülfe — erklären muß, legt dadurch selbst Zeugniß gegen seine Erklärung des vorigen Verses ab. Wie sollte die Auflösung nicht stattfinden, da er sich rettungslos und für immer verloren weiß. מות Accus. nach den Verben der Bewegung. Der Tod, das Versammlungshaus sind das Ziel der Führung. „Daß du mich zum Tode zurückführen wirst;" man kann füglich bei dieser gewöhnlichen Bedeutung des השיב bleiben. Das Nichtsein vor der Geburt wird auch als eine Art von Tod und Scheol betrachtet. Analog ist C. 1, 21, dann auch Ps. 139, 15.

V. 24. Hiob bekräftigt hier seine vorige Aussage, daß für ihn keine andere Aussicht als der Tod. אך nur: Gott thut alles Andere: nur nicht dieß. אך vertritt nicht selten die Stelle einer Versicherungspartikel. שלח יד mit ב die Hand an Jemand legen, vgl. C. 28, 9, hier sensu bono, um ihm zu helfen. ציי Schutthaufen, Trümmer, wird hier der durch Leiden zermalmte und fast ganz Aufgeriebene genannt, wie Hiob eine solche Ruine war. Gott nimmt sich eines solchen nicht weiter an. Da noch hoffen zu wollen, würde Thorheit sein. Hin ist hin, verloren ist verloren. בציו, in oder bei seinem Unglück, bei dem Unglück, das Gott verhängt. Das Fem. להן ist auf das ausgelassene נפשות, die Seelen, vgl. V. 16, zu beziehen, vgl. Ps. 16, 2, wo die Seele angeredet wird, ohne vorher genannt zu sein, also: „wenn bei seinem Verderben ihnen Schreien ist," wenn die armen Seelen gleich noch so sehr zu ihm flehen und schreien," — vgl. das: die Seele der Durchbohrten schreit C. 24, 12 — sich beklagend über das unverschuldete Unglück, das sie in diesem Leben getroffen, und über die Vernichtung, der sie unterworfen. Man kann auch das zweite Glied als mit dem ersten in synonymer Parallele stehend nehmen: „oder ist ihnen bei seinem Verderben wohl Schreien," nach dem Parallelismus ein

ſolches, welches Erfolg hätte, was aber doch eine ziemlich harte Ergänzung iſt. Die übrigen Erklärungen des Verſes aber ſind ſprachlich unbegründet. So die von de Wette: Ja nichts vermag Gebet, ſtreckt er aus die Hand; bei ihr wird das ב in בעי als radical genommen. Allein ein Nomen בעי Gebet, Bitte kommt weiter gar nicht vor, während dagegen עי Trümmer geſichert iſt.

V. 25—31.

Fortſetzung der Klage. Meine Handlungsweiſe berechtigte mich zu der Hoffnung auf ein bleibendes Glück, und dennoch hat mich das ſchwärzeſte Unglück getroffen. Deshalb iſt mein Herz erfüllt von Trauer und Schmerz.

V. 25. Weinte ich etwa nicht über den Hartbedrängten, trauerte nicht meine Seele über den Dürftigen? V. 26. Denn ich wartete auf Gutes und es kam Böſes, und harrete auf Licht und es kam Dunkel. V. 27. Meine Eingeweide ſieden und ruhen nicht, mich überfielen die Tage des Unglücks. V. 28. Geſchwärzt gehe ich einher nicht von der Sonne, ſtehe auf in der Verſammlung und ſchreie. V. 29. Ein Bruder ward ich den Heulthieren und ein Genoſſe den Straußen. V. 30. Meine Haut ward ſchwarz hinweg von mir, und mein Gebein glühet vor Hitze. V. 31. Und es ward zur Trauer meine Cither, und meine Schalmei zu Klagetönen.

V. 25. Hiobs Schickſal iſt ſo hart, als hätte er ſich früher durch die größte Unbarmherzigkeit und mitleidsloſe Härte verſchuldet, er der, ſich noch im Glücke befindend, das Unglück ſeiner Nebenmenſchen ebenſo tief empfand, als wäre es ſein eigenes, „Habe ich etwa nicht geweint.“ Das אם bei indirecter Frage ohne vorigen Satz: ob ich wohl nicht geweint habe. „Der harte des Tages,“ der deſſen Tag hart iſt, der Unglückliche. עגם kommt im Hebräiſchen ſonſt nicht in der Bedeutung traurig ſein vor, wohl aber im Chaldäiſchen. Parallel iſt Pſ. 41, 2—4, wo das Mitleid mit fremdem Unglück als die ſichere Baſis der göttlichen Hülfe im eignen bezeichnet wird. Dieſe Baſis war bei Hiob vorhanden, und doch wird er ſo behandelt, als ob er ſich durch die größte Härte gegen Leidende verſündigt hätte. Was in C. 31

ex professo ausgeführt wird, daß die Ursache der über ihn ergangenen Katastrophe nicht in seinem Betragen zu suchen sei, das wird schon hier angedeutet. Gleich darauf aber kehrt Hiob zu dem Thema zurück, das ihm für jetzt noch gestellt war, der Schilderung der Katastrophe selbst.

V. 26. כי begründet die Frage des vorigen Verses. Ich frage nicht ohne Ursache also; denn aus meinem Schicksale sollte man schließen, daß ich solcher Härte gegen die Leidenden mich schuldig gemacht.

V. 27. Meine Krankheit ist so heftig, daß meine Eingeweide sieden, wie kochendes Wasser — fervefacta sunt, ad ebullitionem usque fervent. קדם überraschen, unvermuthet jemand überfallen.

V. 28. Unrein gehe ich einher. Bei der Elephantiasis wird die Haut blei- und aschfarbig und endlich bei der unheilbaren Gattung ganz schwarz. Mehrere nun beziehen hierauf das קדר; allein weil dieß gewöhnlich den habitus sordidus des Leidenden und Trauernden bezeichnet und wegen des Parallelismus und des folgenden Verses bezieht man קדר besser auf das finstere Aussehen, welches der geistige Sonnenbrand des Leidens verursacht hat. Es bezieht sich gewöhnlich auf die ganze Erscheinung des Leidenden, die schmutzige Kleidung und das ungewaschene, mit Asche bedeckte Gesicht. Hier vorzugsweise auf das letztere. Es heißt eigentlich nicht schwarz, sondern schmutzig sein. חמה heißt eigentlich Gluth, dann bezeichnet es die Sonne vorzugsweise nach ihrer brennenden Qualität. „Unrein doch nicht von der Sonne;" ähnlich ist das: trunken und nicht von Wein, Jes. 51, 21. Die Araber sagen: weise und nicht wie Lokman für: unendlich weiser als Lokman. Also hier: unrein und nicht von der Sonne, für: unendlich unreiner, als die Sonne Jemand machen, schwärzer, wie sie ihn brennen kann. „Ich stehe auf in der Versammlung und schreie," d. h. auch in Gegenwart vieler Menschen zwingt mich der Schmerz zu lauten Wehklagen, obgleich ich mich bemühe, sie zurückzuhalten.

V. 29. „Ein Bruder bin ich geworden den תנים." Das תן Schakal, der sich in den Einöden aufhält und einen klagenden Laut von sich gibt. „Und ein Genosse der Straußen." Die

Strauße — eigentlich Töchter der Wehklage, nicht etwa bloße Bezeichnung der Weibchen, sondern der ganzen Gattung — lassen eine klägliche Stimme hören, vgl. Bochart Hieroz. 2, 437. — Shaw in seiner Reisebeschreibung sagt (d. Uebers. p. 390): „Die Nacht hindurch machen sie oft ein sehr klägliches und häßliches Geschrei. Ich habe sie oft ächzen hören, als ob sie in der größten Todesangst wären;" zu vgl. Mich. 1, 8: „ich muß klagen und trauern, wie die Strauße."

V. 30. „Meine Haut ist schwarz geworden — von mir," sie hat sich in Folge des Schwarzwerdens vom Körper getrennt und hängt in Fetzen herunter. Beschreibung des höchsten Grades der Elephantiasis. „Mein Gebein glühet vor Hitze," wird von innerem Brande verzehrt.

V. 31. Meine Freude ist in Schmerz verwandelt worden. Statt der Freude stehen die Instrumente, durch deren Spiel sie sich zu äußern pflegt, und ebenso statt des Schmerzes sein äußerer Ausdruck in der solennen Klage.

C. 31.

In diesem Capitel zeigt Hiob, wie wenig er die in dem vorigen geschilderten Leiden verdient habe und wie sehr er berechtigt gewesen sei, ein anderes Schicksal zu erwarten. Diese Rede bildet die nothwendige Ergänzung zu der in C. 29. 30. In C. 29 das Sonst, in C. 30 das Jetzt; hier, daß der traurige Unterschied zwischen beiden nicht durch Hiobs Schuld entstanden sei. Ohne diese feierliche Versicherung seiner Unschuld und Gerechtigkeit, zu der Hiob schon in C. 30, 25 präludirt hatte, würde das Problem, was durch die fernere Entwicklung der Sache gelöst werden sollte, hier, wo wir an der Schwelle derselben stehen, gar nicht vollständig hingestellt worden sein. Es kam darauf an, in der Schlußrede die Lösung der Freunde, welche sich durch ihre Leichtigkeit so sehr empfahl und auch nach Hiobs Grundsätzen am nächsten lag, als gänzlich unzulässig zu erweisen. — Hiob geht die einzelnen Schandthaten durch, die in seinen Verhältnissen besonders nahe lagen, und versichert, daß er von ihnen rein und frei sei. Damit

nicht zufrieden betheuert er ebenso heilig, daß er die entgegenstehenden Tugenden geübt habe. Und damit seine Unschuld und Tugend nicht als eine Zufälligkeit erscheine, so führt er sie in Nebensätzen immer auf ihren tiefsten Grund zurück, legt dar, wie lebhaft in seiner Seele das Bewußtsein um die Abscheulichkeit der Sünde, um die von Gott gestiftete und in Gott beruhende sittliche Weltordnung ist. Wer so die Sünde ansieht, kann nicht ihr Knecht sein. Denn wer in der Sünde lebt, liebt sie auch, kann nicht ferner ihr Wesen verstehen, und Gott als Rächer und Richter entschwindet seinen Augen. — Sieht man aber genauer zu, so zeigt sich, daß Hiob bei aller scheinbaren Vollständigkeit in Aufzählung der Sünden und bei der unverkennbaren Innerlichkeit der Betrachtungsweise, nach der ihm nicht bloß die sündige That als verdammlich und strafwürdig erscheint, sondern auch die sündige Lust, vgl. gleich V. 1, doch eine Hauptklasse von Sünden mit Stillschweigen übergeht; offenbar, weil ihm über sie die Augen noch nicht aufgegangen sind. Es sind dieß die Sünden des Hochmuths, der Selbstgerechtigkeit, des Tugendstolzes. Hier zeigt sich uns ein Anknüpfungspunkt für die Lösung des Problems. Wie Elihu hier wirklich anknüpft, wird sich nachher zeigen. Daß das Problem lösbar sei, die göttliche Gerechtigkeit gegen die Thatsachen, welche sie so schwer anklagten, auf irgend eine Weise gerechtfertigt werden könne, wenn er auch nicht einsieht, wie — dieß Bewußtsein liegt hier durchgängig, wenn auch unentwickelt, bei Hiob zu Grunde. Denn überall tritt die lebhafte Anerkennung einer sittlichen Weltordnung, des Waltens eines heiligen und gerechten Gottes hervor, ohne welche die ausgesprochenen Flüche gar keinen Sinn haben würden. — Was die Form der Rede betrifft, so bilden ihren Grundton durchaus die Betheuerungen der Unschuld und die Flüche, welche Hiob auf sich nimmt, wenn er sich versündigt habe. Alles übrige ist parenthetisch, weitere Ausführung und Abschweifung. — Zuerst eine Dodekade, getheilt in drei Tetraden.

V. 1—4.

Die Pflicht der Keuschheit. V. 1. Einen Bund schloß ich mit meinen Augen, und wie sollte ich auf eine Jungfrau achten.

V. 2. Und was ist der Antheil Gottes droben, und das Erbe des Allmächtigen aus der Höhe? V. 3. Wird nicht Unglück dem Frevler, und Elend den Uebelthätern? V. 4. Sieht er nicht alle meine Wege und zählt alle meine Schritte?

V. 1. „Ich hatte einen Bund geschlossen mit meinen Augen," hatte ihnen das strenge Gebot gegeben, mich nicht zu unreinen Begierden zu verführen. Die Redensart כרת ברית wird gewöhnlich mit עם construirt, wenn von beiden Seiten etwas versprochen und bewilligt wird, mit ל hingegen, wo nur von der einen Seite etwas versprochen und gefordert wird, für: Jemand das Gesetz auflegen. „Wie sollte ich auf eine Jungfrau sehen!" Exclamation für: wie sollte ich, ein gottesfürchtiger Mann, mich nur so weit vergessen haben, daß ich einen unreinen Blick auf eine Jungfrau geworfen. Das sei ferne! Das verwerfende was = wie kommt ebenso vor C. 9, 2; 25, 4. — Der Sache nach wird die unbedingte Herrschaft des sittlichen Princips über das sinnliche ausgesprochen.

V. 2. Ich hielt mich von dem Laster der Unkeuschheit fern, weil ich wohl wußte, daß ein solcher Frevler nichts als Unglück von Gott zugetheilt erhält. Richtig Michaelis: quae enim. Es wird der Grund angegeben, warum Hiob sich so sorgfältig vor der Sünde gehütet. „Das Loos Gottes," das Loos, welches Gott sendet, über den Frevler nämlich. ממעל heißt gewöhnlich oben, nicht von oben, und אל ממעל heißt in V. 28 (die Verbindung kommt außer diesen beiden Stellen im ganzen A. T. nur noch C 3, 4 vor): Gott in der Höhe. Daß man auch hier nicht etwa wegen des parallelen ממרומים übersetzen muß: von oben, zeigt C. 27, 13. Da ist die Rede von dem חלק der Bösen bei Gott und von dem Erbe, das sie vom Allmächtigen empfangen. Das ממעל weist hin auf die Erhabenheit und Majestät der Person, welche der Sünder zu fürchten hat. Es dient hier demselben Zwecke, dem in C. 20, 29 die Pluralendung Elohim.

V. 3. Der Vers eng zusammenhängend mit dem vorigen. Was ist das Loos, das dem Gottlosen Gott sendet? Fürwahr Unglück und Verderben. נכר bedeutet im Arabischen Unglück, von נכר unangenehm, beschwerlich sein. Dasselbe bedeutet auch nach

dem Arabischen die in Handschriften und Ausgaben sich findende Lesart נכד. Wie streng und erhaben Hiobs Lebensansicht ist, geht daraus hervor, daß er den, welcher unreine Blicke auf eine Jungfrau wirft (der Buchstabe des Mos. Gesetzes verbietet nur den Ehebruch und zwar nur das Verhältniß des Mannes zu einer Verheiratheten) unbedenklich unter die Frevler und Uebelthäter zählt und als Object der strafenden göttlichen Gerechtigkeit bezeichnet. Hiernach entscheide man, ob der Herr in Matth. 5, 28 einen Gegensatz gegen das A. T. aussprechen, oder vielmehr seinen richtigen Sinn gegen falsche oberflächliche Deutungen in Schutz nehmen wollte.

V. 4. Ich konnte nicht hoffen, daß dem gerechten und heiligen Gott meine Uebelthat verborgen bleiben würde; wie hätte ich mich da dem Bösen hingeben können? In diesem von Hiob ausgesprochenen Bewußtsein der göttlichen Allwissenheit liegt zugleich ein Beweis seiner Unschuld. Denn nur der Unschuldige kann dieß Bewußtsein wahrhaft besitzen, und wer dieß Bewußtsein wahrhaft besitzt, wird seine Unschuld behaupten. Das Zählen der Schritte Bezeichnung der genauen Aufsicht auf den Lebenswandel

V. 5—8.

Der Lug und Trug. V. 5. Wenn ich wandelte mit dem Luge, und zum Truge eilte mein Fuß. — V. 6. Er wäge mich auf der Wage der Gerechtigkeit, so wird Gott erkennen meine Unschuld. — V. 7. Wenn abbog mein Schritt vom Wege, und meinen Augen mein Herz nachwandelte, und an meinen Händen etwas kleben blieb: V. 8. So will ich säen und ein Anderer soll essen, und meine Sprößlinge sollen entwurzelt werden.

V. 5. Erster Vordersatz. הלך עם mit Jemand umgehen, verkehren. Hiob personificirt den Lug und sagt, daß er sich nicht um seinen Umgang beworben habe. שוא ist nicht Lüge überhaupt — das ist כזב — sondern der Lug, der Genosse des Truges, angewandt um den Nächsten zu Schaden zu bringen. חחש fut. apoc. in Kal von חוש=חשׁה eilen; eigentlich über dem Betruge, על bezeichnet das Object, womit die Handlung sich beschäftigt, eilen über etwas, in Bezug auf etwas.

V. 6. Dieser Vers ist in Parenthese zu setzen. Ich darf mich hiebei getrost auf Gottes Urtheil berufen; wenn er mein Verfahren untersuchen will, so wird sich finden, daß ich wahr geredet. Die „Wage der Gerechtigkeit" ist nicht etwa die richtige Wage, denn צדק steht nie anders als im moralischen Sinn; sondern die Wage, welche in der Gerechtigkeit besteht; diese soll die geistige Wage, der Maßstab zur Beurtheilung von Hiobs Handlungsweise sein. — Richtig Michaelis: et tunc cognoscet Deus.

V. 7. Zweiter Vordersatz. „Von dem Wege" = von dem rechten Wege. אשר, Schritt, hier als Fem. „Und wenn mein Herz gefolgt ist meinen Augen," wenn ich mich habe fortreißen lassen durch die Begierde nach fremdem Gut, welches ich gesehen. מאומה=מאום etwas. „Wenn etwas kleben geblieben ist in meinen Händen," für: wenn ich mir fremdes Gut zugeeignet habe. Die Finger der Habsucht sind klebrig. Gewöhnlich nimmt man מאום als gleichbedeutend mit מום Schandfleck oder Tadel, allein das paßt weder zum Verbum דבק, noch zum Zusammenhange, weil in dem Abschnitte von Habsucht und Ungerechtigkeit die Rede ist, in deren Dienste der Trug geübt wird, wie schon aus der folgenden Fluchformel erhellt. Dann spricht dagegen die Grundstelle 5 Mos. 13, 17, wo מאומה wie hier mit kleben an der Hand verbunden vorkommt: und es soll nicht kleben an deiner Hand etwas von dem Banne. Die Bedeutung etwas ist durch diese Grundstelle jedenfalls gesichert. Fraglich bleibt, ob es aus מה und מה oder aus מום entstanden ist, vgl. Ewald S. 269.

V. 8. Nachsatz. Wenn ich mich dieser Laster schuldig gemacht hätte, so würde ich geduldig ertragen, daß alle meine Habe Andern zu Theil würde. Das Fut. mit dem ה des Strebens hier in seiner vollen Bedeutung: „ich will gern säen." Die Strafe hier und im Folgenden entsprechend dem Laster; die Beraubung der Güter der ungerechten Habsucht. Es findet eine Beziehung statt auf die Drohungen des Gesetzes gegen seine Uebertreter, vgl. 3 Mos. 26, 16: „und ihr säet umsonst eure Aussaat, und es essen sie eure Feinde;" 5 Mos. 28, 33: „Die Frucht des Landes und alle deine Arbeit wird essen ein Volk, das

du nicht kennst." „Und meine Sprößlinge mögen entwurzelt werden;" alles, was ich gepflanzt, möge man mit der Wurzel ausreißen. Die Sprößlinge sind hier nicht die Nachkommen, sondern die Erzeugnisse des Bodens, den Hiob bearbeitet. Das erhellt aus dem parallelen: und all meinen Ertrag entwurzeln würde, in V. 12, dann auch daraus, daß Hiobs Söhne alle schon untergegangen waren. Gegen diese Gründe kann es nicht in Betracht kommen, daß צאצאים sonst in unserm Buche Sprossen in dem Sinne von Nachkommen sind, C. 5, 25; 27, 14; 21, 8, und auch sonst durch die Sprößlinge einer Person ihre Nachkommen bezeichnet werden, Jes. 44, 3; 48, 19; 61, 9; 65, 23. Wollte man dennoch unter den Sprößlingen die Nachkommen verstehen, so würde hingewiesen werden auf den Fluch, welchen das ungerechte Gut über das ganze Geschlecht bringt.

V. 9—12.

Der Ehebruch. V. 9. Wenn mein Herz durch ein Weib bethört ward, und an der Thür meines Nächsten ich lauerte: V. 10. So mahle einem Anderen mein Weib, und über ihr mögen Andere sich beugen. V. 11. Denn das ist Verbrechen und das Missethat, vor die Richter gehörig. V. 12. Denn ein Feuer ist's, das bis zum Abgrunde frißt und all meinen Ertrag entwurzeln würde.

V. 9. פתה einfältig sein, im Niph.: bethört werden. על־אשה super muliere, das על bezeichnet das Object der Bethörung. Das allgemeine אשה wird durch den Zusammenhang auf eine verheirathete beschränkt. Von der Jungfrau war schon im ersten Verse die Rede. Mit Recht trennt Hiob beides von einander. Bei dem ersteren ist der Gesichtspunkt der der bewahrten Keuschheit; das Verbrechen, von dem er sich hier freispricht, gehört in das Capitel von der laesio proximi, unter welche schon im Gesetze der Umgang mit einer Verheiratheten subsumirt wird. Im Decaloge ist die Anordnung die: du sollst deinen Nächsten nicht verletzen 1) durch die That, 2) durch Worte, 3) durch Gedanken. Unter den Verletzungen des Nächsten durch die That nimmt der Ehebruch die zweite Stelle ein: 1) nicht an seinem

Leben, 2) nicht an seinem theuersten Eigenthum, seinem Weibe, 3) nicht an seinem Eigenthume überhaupt. — יד der Freund mit demselben Nachdruck wie in den Verordnungen des Pentateuch. Es enthält den Grund der Schlechtigkeit der Handlung in sich. Es ist der Freund von Gott und Rechts wegen, ein solcher der durch Gott mit heiligen Liebesbanden an uns geknüpft ist.

V. 10. „So möge mein Weib einem Andern mahlen," so möge mein Weib einem Andern die niedrigsten Sklavendienste verrichten und als die niedrigste Sklavin allen seinen Beschimpfungen und Zumuthungen ausgesetzt sein. Das Mahlen des Kornes mit der Handmühle war das Geschäft der niedrigsten Sklavinnen, vgl. 2 Mos. 11, 5 und andere Stellen. Andere nehmen טחן in der obscönen Bedeutung, die bei den Römern molere, bei den Griechen *μύλλειν* und bei den Arabern gerade dieß selbe Verbum hat. Dann würde das erste Hemistich und das zweite gleichbedeutend sein. Diese Erklärung empfiehlt sich dadurch, daß alsdann eine dem Verbrechen ganz gleiche Vergeltung bezeichnet würde, ebenso wie im Vorigen und im Folgenden. Allein im Hebräischen findet sich von diesem Sprachgebrauche keine Spur, und man befriedigt, was diese Erklärung hervorgerufen hat, leicht durch die Bemerkung, daß die Sklavinnen den niedrigen Lüsten ihrer Herrn dienstbar waren, so daß also dasselbe, als nicht wörtlich ausgesprochene Folge auch in der ersteren Erklärung liegt, die im Einklange mit dem zweiten Gliede im Ausdrucke züchtiger ist. כרע als Antecedens des רבץ 1 Mos. 49, 9, des שכב 4 Mos. 24, 9, des נפל Ps. 20, 9, also: sich beugen.

V. 11. Diese Vergeltung wäre alsdann eine ganz gerechte für ein so strafwürdiges Verbrechen. Unrichtig haben die Masorethen das הוא im ersten Gliede in היא und das היא im zweiten Gliede in הוא verwandeln wollen, indem sie glaubten, daß das erste sich auf das Fem. זמה, das zweite sich auf das Mascul. ערן beziehen müsse. Vielmehr stehen das Mascul. und das Fem. des Pronomen beide für das Neutrum, dieß. Der Grund des Wechsels liegt in der Beziehung auf 3 Mos. 18, 17. Dort steht das הוא alterthümlich für היא, was dort die Randlesart hat. Aus dieser Stelle ist das הוא hier herübergenommen. In dem

zweiten Gliede setzt der Verfasser הוּא nach dem Sprachgebrauche seiner Zeit. Das הוּא vertritt in seiner Weise die Stelle eines Citates. זִמָּה eigentlich Gedanke, dann von bösen Gedanken und Verbrechen, wie facinus, endlich hier, wie im Pentateuch speciell von schweren Fleischessünden, vgl. 3 Mos. 18, 17. פְּלִילִים verbindet man gewöhnlich mit עָוֹן, ein Verbrechen der Richter = ein Verbrechen, das vor den Richter gehört, das schwere Ahndung verdient; allein dann müßte עֲוֹן im stat. constr. stehen. Besser ist es daher, es auf זִמָּה und עָוֹן als Adjectivum, פְּלִילִי richterlich, — der Plural wie in עִבְרִים, חִבְּשִׁים, Ewald, S. 194 — zu beziehen, judicialia, vgl. V. 28: dieß ist ein Verbrechen und eine Schandthat, die vor die Richter gehören, also ein schweres Verbrechen. Eine Sünde, die sogar vor die Cognition des bürgerlichen Richters gehört, muß eine sehr schwere sein, von der es sich ganz von selbst versteht, daß sie von dem himmlischen Richter schwer geahndet wird. Zu vergleichen ist 5 Mos. 22, 22, wonach der Ehebruch nach Gottes Ordnung mit dem Tode bestraft wurde.

V. 12. Wie hätte ich ein solches Verbrechen begehen können, da ich wußte, daß das Feuer des göttlichen Zornes einen solchen Frevler verzehrt und ihm all' seine Habe raubt? Das כִּי nicht dem כִּי im vorigen Verse coordinirt, sondern Begründung des פְּלִילִים. שָׁרַשׁ entwurzeln, hier wie das בְּ anzeigt, Entwurzlung oder völlige Zerstörung anrichten; ein Feuer, das bis zur Unterwelt verzehrt, ist ein furchtbares gewaltiges Feuer, das, nicht zufrieden auf der Oberfläche der Erde Verwüstungen anzurichten, bis in ihr Innerstes eindringt. Vergleiche die Grundstelle 5 Mos. 32, 22: „Denn Feuer entbrennt in meiner Nase und senget bis zur Hölle unten und verzehret die Erde und ihren Ertrag und verbrennet die Grundvesten der Berge." Vorher war dort in V. 21 von dem geistlichen Ehebruche des Volkes die Rede. אֲבַדּוֹן kommt immer nur, und namentlich in unserem Buche stets als dichterische Bezeichnung des Scheol vor, der an der Grundstelle steht. Es ist die durch die Proverbien eingebürgerte dichterische Bezeichnung des Scheol, die dort noch nicht selbständig vorkommt, sondern nur nach vorangegangenem Scheol, C. 15, 11, vergleiche C. 27, 20. In unserm Buche dreimal, außerdem nur Ps. 88, 12.

V. 13—23.

Hiob reinigt sich von dem Vorwurf der Bedrängung der Hülflosen, deren Eliphas in C. 22, 5 ff. ihn beschuldigt hatte. Der Abschnitt bildet eine Dekade, mit einem Schlußverse in V. 23 und getheilt durch die drei und sieben, die letztere wieder durch die drei und vier. — V. 13. Wenn ich verachtete das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn sie mit mir haderten. V. 14. Und was sollte ich thun, wenn Gott sich erhöbe, und wenn er heimsuchte, was ihm antworten? V. 15. Hat nicht im Mutterschooße mein Schöpfer ihn geschaffen, und uns bereitet im Mutterleibe Einer?

V. 13. „Wenn sie mit mir haderten," wenn sie Grund zu haben glaubten, sich über mich zu beklagen. — Die Fluchformel wird hier, wie auch im Folgenden mehrfach, ausgelassen: so möge mir Gott das und das thun; die beständige Setzung der dem Verbrechen angemessenen Strafe würde zu große Einförmigkeit hervorgebracht haben; daher geschieht dieß nur bei größern Zwischenräumen, während sie bei den übrigen mit אם beginnenden Sätzen hinzuzudenken ist.

V. 14. Hiob gibt den Grund an, weswegen er sich seinen Sklaven gerecht bewiesen; die Scheu vor der göttlichen Strafe, als deren Grund in dem Folgenden angeführt wird, daß *sie* ebenso, wie *er* von Gott erschaffen seien. Hiob würde, wenn Gott ihn *besuchte* wegen solcher Unbill, d. h. wenn er ihn mit der Strafe dafür heimsuchte, nichts zu antworten wissen, d. h. er würde sich in dem schrecklichen Falle befinden, anders wie jetzt, das Elend als ein verdientes hinnehmen zu müssen. Sein Gewissen würde ihn verurtheilen. Zu vergleichen ist Jes. 10, 3: „Und was wollt ihr thun am Tage der Heimsuchung, פקדה, und bei der Verwüstung, die von fernher kommen wird." In V. 2 war dort von Verletzung des Rechtes der personae miserabiles die Rede gewesen.

V. 15. יְכוֹנְנֵהוּ ist fut. pil. von כון. Dieß müßte יכוננ heißen, also bei Hinzutreten des Suff. 3 Nun haben; die beiden ersten Nun müssen durch dag. forte zusammengezogen werden, da das dag. aber nur nach einen kurzen Vokal stehen darf, so wird

Cholem in Kibbuz verwandelt; das dag. forte in dem Suffix ist ein nun epentheticum. אחד kann nicht mit ברחם direct verbunden werden, sonst müßte es, wie dasselbe, den Artikel haben. Ein und dieselbe conditio und natura humana kann auch kaum durch die Einheit des Mutterschooßes bezeichnet werden. Die Bemerkung, die Einheit sei nicht eine numerische, sondern eine substantielle, ist gesucht. אחד ist vielmehr Subject und bezieht sich auf Gott. ברחם entspricht dem בבטן und אחד dem עשני. Dafür entscheidet auch Mal. 2, 10: Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns geschaffen? Der Verfasser konnte nach seinem Plane nur das allgemein Menschliche ins Auge fassen. Sonst würde er, wie dieß in dem Gesetze geschieht, auf das noch kräftigere Motiv der Gemeinschaft in der Erlösung hingewiesen haben.

V. 16. Wenn ich abhielt Geringe von einem Wunsche und die Augen der Wittwe verschmachten ließ. V. 17. Und meinen Bissen aß alleine, und die Waise nicht aß davon. V. 18. Denn von Jugend an war sie mir theuer wie einem Vater, und vom Mutterschooße an leitete ich jene.

V. 16. „Wenn ich zurückgehalten habe von einem Wunsche Geringe," wenn ich ihnen einen Wunsch abgeschlagen habe; Vulg.: si negavi pauperibus, quod volebant. „Wenn ich die Augen der Wittwe verschmachten ließ," sie sich in vergeblicher Hoffnung verzehren ließ.

V. 17. Zu ergänzen ist אם ממנה davon; פת, Bissen, ist Fem.

V. 18. כי denn; das Setzen des einen Gegensatzes begründet die Negation des andern. גדל groß, theuer sein, vgl. 1 Sam. 26, 24; das Suffix steht nicht etwa für den Dativ, sondern das Verbum Neutrum wird mit dem Accusativ construirt, weil es den Sinn eines verb. activi mit einschließt; sie afficirte mich also, daß sie mir theuer war, vgl. zu C. 24, 20. „Wie ein Vater," die Vergleichung bloß angedeutet, seine Kinder hoch und theuer hält. Der Sinn: die Wohlthätigkeit liegt so tief in meinem Wesen begründet, daß ich, dem Alter nach noch ein Knabe, die Waisen so aufgenommen, als wäre ich ihr Vater. So wie in dem ersten Hemistich als Subject zu ergänzen war יתום, so

muß das Suffix Fem. in אנחנה bezogen werden auf die אלמנה V. 16; das Fut. von נחה; ich habe ſie geleitet, oder genauer: ich leite ſie, das Leiten erſtreckte ſich noch in die Gegenwart hinein; mit Rath und That beiſtehen. „Vom Mutterleibe an," hyperboliſcher Ausdruck, wodurch bezeichnet wird, daß die Mildthätigkeit ihm gleichſam angeboren war.

V. 19. Wenn ich ſah einen Umkommenden ohne Kleidung und einen Dürftigen ohne Hülle. V. 20. Wenn mich nicht ſeine Lenden ſegneten, und er von der Schur meiner Lämmer warm ward. V. 21. Wenn ich ſchwang wider die Waiſe meine Hand, weil ich ſah im Thore meine Hülfe. V. 22. So möge meine Schulter vom Genick fallen, und mein Arm aus der Röhre zerbrochen werden. V. 23. Denn mir bangte vor dem Unglück Gottes, und wegen ſeiner Majeſtät vermocht' ichs nicht.

V. 19. „Wenn ich ſehe" u. ſ. w., Mehrere ergänzen, ohne dadurch gerührt oder zu thätiger Hülfe bewogen zu werden; allein dieſe Ergänzung iſt zu wenig begründet. Man muß vielmehr dieſen Vers eng mit dem folgenden verbinden: wenn ich ſehe, wenn mich nicht ſegnen, für: wenn ich ſehe, ohne daß mich ſegnen, oder wenn mich nicht ſegnen, ſo oft ich ſehe. — Mehrere erklären: ob defectum amictus. Vulg.: eo quod non habuerit indumentum. Allein beſſer nimmt man מבלי in der Bedeutung ohne, C. 4, 11, vergleiche das zweite Glied: einen der, nackt und bloß der Kälte des Winters ausgeſetzt, dem Tode nahe war. „Und nicht iſt Hülle dem Dürftigen," abrupt für: und wenn ich ſehe, daß nicht — iſt.

V. 20. „Wenn mich nicht geſegnet haben ſeine Lenden," eine Proſopopoiie. Hiob ſagt: die von ihm bedeckten und erwärmten Lenden haben zu Gott gefleht, daß er ihm dieſe Wohlthat vergelten möge. Vor dem zweiten Hemiſtich zu ergänzen אם לא. גז eigentlich: Schur, dann: Wolle.

V. 21. הניף ſchwingen; die Hand ſchwingen gegen Jemand, wagelthätig gegen ihn verfahren, oder ſich an Jemand vergreifen. „Wenn ich ſah in dem Thor," d. h. vor Gericht, „meine Hülfe," wenn ich auch ſah, daß meineidige Zeugen und falſche Richter mein Vorhaben unterſtützt haben würden, oder beſſer, da die Be-

deutung wenn auch, obgleich bei dem כי ungesichert ist, weil ich sah, daß sie unterstützen würden; wie der Mächtige so oft die Richter durch Furcht oder Hoffnung auf seiner Seite hat.

V. 22. Hier endlich die Fluchformel vollständig. Der Arm, der nicht gab, sondern nahm, nicht half, sondern bedrängte, möge dem Hiob durch gerechte göttliche Vergeltung genommen werden. Die Fluchformel bezieht sich hienach auf alle im Vorhergehenden aufgezählte Arten des Mißbrauchs der Gewalt und überhaupt der von Gott verliehenen Güter. „So möge fallen meine Schulter vom Genick;" כתף ist der obere Theil des Armes mit der Achsel, שכם das Genick mit dem Schulterblatt. כתף als doppeltes Glied Femin.; daher das Fem. תפל. אזרע, gewöhnlich זרוע, das aleph prosth. auch im Aramäischen, besonders der Vorderarm. קנה eigentlich: die Röhre, der obere Theil des Armes von der Schulter bis zum Ellenbogen.

V. 23. כי bezieht sich auf die vorhergehende Schwurformel. Ruhig kann ich dem Wenn ein so schreckliches So nachfolgen lassen; denn daß die Bedingung nicht vorhanden ist, davor behütete mich die lebendige Einsicht in das Walten der göttlichen Gerechtigkeit. אלי eigentlich: nach mir zu. „Das Unglück (vgl. C. 30, 12) Gottes," das Unglück, womit Gott solche Frevel bestraft. שאת inf. nomin. von נשא, „wegen seiner Majestät" oder aus Scheu vor derselben, „vermochte ich nicht," nämlich: diese Schandthaten zu begehen. Die Unmöglichkeit ist eine moralische. Gegen abweichende Auffassungen: משאתו heißt auch in C. 41, 17: vor seiner Hoheit, und לא אוכל ist ganz gewöhnlich in der Bedeutung: ich bin zu etwas nicht im Stande.

V. 24—34.

Wenn ich je abgetreten bin von dem lebendigen Gott und das ihm gebührende Vertrauen auf meinen Reichthum und meine Macht gesetzt oder die ihm allein gebührende Ehre seinen Werken zugetheilt habe, wenn ich mich gefreut habe über das Unglück meines Feindes, wenn ich meine Hausgenossen nicht versorgt, je die Pflichten der Gastfreundschaft verletzt habe, wenn ich je eine Tugend geheuchelt habe, die ich nicht besaß, dann möge Gottes

Strafe mich treffen. Ein neuer Decalog von Versündigungen, mit in V. 34 angehängter Fluchformel. Die zehn wird durch die fünf getheilt. Die erste Hälfte bis V. 28 beschäftigt sich mit der feinen und groben Abgötterei, die zweite mit Sünden an dem Leben des Nächsten.

V. 24. Wenn ich machte Gold zu meinen Vertrauen und zum edlen Metall sprach: du meine Zuversicht. V. 25. Wenn ich mich freute, weil viel mein Vermögen, und weil Großes gefunden meine Hand. V. 26. Wenn ich sah das Licht, daß es leuchtete und den Mond prächtig wandeln: V. 27. Und mein Herz im Geheimen bethört ward, und meine Hand ihnen Küsse zuwarf. V. 28. Auch das ist richterliche Missethat, denn gelogen hätte ich Gott in der Höhe.

V. 24. „Mein Vertrauen," als Ausruf: o du meine Zuversicht.

V. 25. כביר als Neutrum, Großes. מצא erwerben.

V. 26. 27. Hiob erklärt in diesen Versen, daß er sich rein erhalten habe von den Verbrechen des groben Götzendienstes und namentlich von der Verehrung der Sonne und des Mondes. Absichtlich schickt er dem groben Götzendienst, der im Gesetze dem Buchstaben nach allein erwähnt ist, den feinen voraus, um darauf hinzuweisen, daß er nicht bloß dem Buchstaben des Gesetzes genug gethan habe, sondern auch seinem Geiste. Wir haben hier wieder ein Beispiel, daß die Auslegung des Gesetzes, welche der Herr in der Bergpredigt anwendet, schon unter dem A. B. die bei den Erleuchteten gangbare war. — Mit Unrecht findet Ewald hier die Spur der angeblich im siebenten Jahrhundert sich verbreitenden Religion der Zoroaster. Es ist hier nicht von dem Cultus des Lichtes oder Feuers, sondern von dem Cultus der Gestirne, dem Sabäismus, die Rede, der bekanntlich eine der ältesten Formen der Abgötterei und unter allen diejenige ist, die dem Menschen am nächsten liegt. — אור das Licht κατ' ἐξοχήν, die Sonne, wie Jes. 18, 4 und an anderen Stellen. יהל ist Fut. in Hiph. von הלל: glänzend machen, Licht verbreiten, leuchten. יקר Adv.: herrlich, Vulg.: incedentem clare. יפת Fut. von פתה, bethört werden. בסתר im Geheimen, in seinen verborgenen Tiefen; Gegensatz

gegen das Offenbarwerden der Bethörung in der abgöttischen That. Das bethört werden ist aus 5 Mos. 11, 16: hütet euch, daß euer Herz nicht bethört werde und ihr dienet anderen Göttern. בסתר ist aus 5 Mos. 27, 15. Dort ist die Rede von einem solchen, der im Geheimen ein Götzenbild aufstellt. Wörtlich: „wenn ich sah die Sonne, daß sie leuchtete, und den Mond, herrlich einhergehend, und dann mein Herz im Geheimen bethört wurde," für: wenn ich durch den herrlichen Anblick des Glanzes der Sonne und des Mondes mich zum innerlichen Abfall von dem lebendigen Gott verleiten ließ; „und meine Hand küßte meinen Mund;" die Construction mit ל aus einer Modification der Bedeutung zu erklären, oscula admovit ori meo. Bei dem Handkuß wird hier das Küssen der Hand zugeschrieben, statt dem Munde. Schon die Vulg. umschreibt, dieß beseitigend, richtig: osculatus sum manum meam ore meo. Der Handkuß war Zeichen der Verehrung; wenn man aber die Hand des Andern nicht küssen konnte, so küßte man seine statt derselben. So küßten die Heiden die Hand unter Hersagung einer Gebetsformel, wenn sie bei einem Tempel vorbeigingen. So sagt Minutius Felix im Octavius: Caecilius simulacro Serapidis viso, ut vulgus superstitiosum solet, manum ori admovens, osculum labris impressit. Davon das Verbum adorare nach Plinius hist. nat. l. 28, 2: Inter adorandum dextram ad osculum referimus et totum corpus circumagimus. Daß es in Syrien Sitte sei, die aufgehende Sonne in dieser Weise zu begrüßen, sagt Tacitus: und derselbe Gebrauch erhellet auch aus einer Stelle des Tertullian: Coelestia adorando ad solis ortum labra vibrant.

V. 28. גם zu beziehen auf V. 11. זו bezieht sich auf das in V. 24—27 bezeichnete Verbrechen; dieß, die Abgötterei, im Gegensatze gegen die Versündigungen gegen den Nächsten, die Gebote der zweiten Tafel, ist ein crimen judiciale. Auf die Abgötterei ist im Mosaischen Gesetze die Todesstrafe gesetzt, vgl. 5 Mos. 13, 12 ff. כחש mit ל eigentlich: Gott lügen, das ihm gethane Versprechen, den mit ihm geschlossenen Bund brechen, vgl. 1 Kön. 13, 18, Apg. 5, 4. Das ממעל nicht: von oben, sondern oben, ist wohl zu beachten. Auch das höchste und herrlichste,

was mit den leiblichen Augen geschaut werden kann, ist im Vergleich mit Gott doch unendlich tief. Es tritt hier die Einsicht hervor in die unendliche Erhabenheit Gottes über die Natur, welche die alttestamentliche Religion von dem Heidenthum unterscheidet. — Uebrigens gehören, wie schon angedeutet, die Vergehen in V. 24. 25 und V. 26. 27 demselben Genus an, dem Gott machen und der Abgötterei. Es ist dieselbe Gesinnung, welche Gold und Silber und welche Sonne und Mond erhebt zum Abgotte. Daß Hiob dazu nicht bloß die Anbetung von Sonne und Mond, sondern auch das auf Gold gesetzte Vertrauen rechnet, vgl. Col. 3, 5; Eph. 5, 5, die auf unsere Stelle zurücksehen, zeigt die Tiefe seiner Auffassung von 2 Mos. 20, 3: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir," welche auch daraus erhellt, daß er bei dem eigentlichen Götzendienst nicht bei der äußern That stehen bleibt, sondern bis zu der verborgenen Regung des Herzens zurückgeht, schon in ihr sträflichen Abfall erblickt. Absichtlich schickt er in V. 24. 25 diejenige Form der Abgötterei voraus, welche der fleischliche, bloß an den Buchstaben des Gesetzes sich haltende Sinn gar nicht als solche erkennt. Hiob bestimmt den Sinn des ersten Gebotes schon gerade so, wie Luther in dem kleinen Katechismus: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen." Was er in V. 24 und 25 sagt, stimmt genau überein mit dem, was Luther im großen Katechismus: „Es ist Mancher, der meint, er habe Gott und Alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verläßt und brüstet sich darauf steif und sicher. Siehe dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all' sein Herze setzt, welches auch der allgemeinste Abgott ist auf Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher, ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradiese, und wiederum, wer keines hat, der zweifelt und zagt, als wisse er von keinem Gott." — In der zweiten Hälfte der Dekade geht Hiob von den Geboten der ersten Tafel zu denen der zweiten über und erklärt, daß er das: du sollst nicht tödten, nicht bloß dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach erfüllt habe. Dem ersten Gebote der ersten steht passend das erste Gebot der zweiten Tafel gegenüber.

V. 29. Wenn ich mich freute bei dem Unglück meines Haſſers und mich erregte, weil Böſes ihn getroffen. V. 30. Und nicht geſtattete ich meinem Gaumen zu ſündigen, zu fordern in Verwünſchung ſeine Seele. V. 31. Wenn nicht ſprachen die Leute meines Zeltes: möchten wir doch von ſeinem Fleiſche nicht ſatt werden! V. 32. Draußen übernachtete kein Fremder, meine Thüren öffnete ich dem Wege. V. 33. Wenn ich verdeckte nach Menſchenart meine Vergehungen, verbergend in meinem Buſen meine Miſſethat. V. 34. Denn beben will ich vor der großen Verſammlung, und die Verachtung der Geſchlechter ſoll mich ſchrecken, und ich will verſtummen, nicht gehen vor die Thür.

V. 29. התערר, erregt werden, von jeder Gemüthsbewegung, hier von der Schadenfreude; die Feindesliebe wird ſo, wie hier an vielen Stellen des A. T. empfohlen, vgl. z. B. 2 Moſ. 23, 4. 5; Prov. 20, 22; 25, 21. 22; 24, 17, ein Gebot, daß ſo gewiß nicht auf das Verhältniß unter Iſraeliten beſchränkt werden darf, als das Geſetz gebietet den Fremden zu lieben wie ſich ſelbſt, (der Herr hat es in der Bergpredigt nicht mit dem Geſetze an ſich, ſondern nur mit den Phariſäiſchen Entſtellungen zu thun). Dieß Gebot iſt ſo wenig dem N. T. eigenthümlich, daß vielmehr die betreffenden altteſtamentlichen Stellen zahlreicher ſind, wie die neuteſtamentlichen und die letzteren faſt ohne Ausnahme wörtlich aus dem A. T. entlehnt. Das Verbot: du ſollſt nicht tödten, faßt Hiob ſo tief auf, daß er erkennt, wie aller Haß und Zorn dadurch verboten iſt, vgl. Matth. 5, 22.

V. 30. „Ich habe nicht gegeben meinen Gaumen zum ſündigen;" d. h. ich habe meinem Gaumen nicht verſtattet, zu ſündigen: der Gaumen als Sprachwerkzeug. לשאל ita ut postularet. Jemandes Leben *fordern*, von Gott nämlich, Gott bitten, daß er ihn verderben möge. Hiob erklärt hier, daß er nicht nur von der groben Rachſucht ſich frei erhalten habe, die ſich mit der Hand an dem Leben des Nächſten vergreift, ſondern auch von der feineren, welche ſich der Selbſtrache zwar enthält, aber Gott zum Werkzeuge der Rache machen will.

V. 31. Die poſitive Bewährung der Nächſtenliebe im Gegenſatze gegen die negative in den beiden vorigen Verſen. Der

Dekalog beschränkt sich seinem Buchstaben nach nur auf die laesio proximi. Hiob erkennt, wie der Herr in der Bergpredigt, die hinter der Negation verborgene Position. Das Gebot: du sollst nicht tödten, schließt ihm das Gebot in sich, alles zu thun, um das Leben des Nächsten zu fördern. Er hält sich auf Grund desselben für verpflichtet, seine Hausgenossen treulich zu versorgen, den Fremden Gastfreundschaft zu beweisen. Stets, sagt er hier, habe ich meinen Hausleuten reichliche Nahrung gegeben. „Die Leute meines Zeltes," meine Hausgenossen, mein Gesinde. — „Wer wird geben, daß wir nicht satt würden von seinem Fleisch," für: möchten wir doch einmal nicht satt werden von dem Fleisch der von Hiob geschlachteten Thiere, wenn es doch nur einmal käme, daß wir nicht satt würden! Der Sinn: meine Leute sind der reichlichen Nahrung so gewohnt bei mir, daß sie fast wünschen möchten, zur Abwechslung einmal nicht satt zu werden. Auf die Spitze getriebene Bezeichnung der gänzlichen Ausnahmslosigkeit im reichlichen Versorgen der Hausgenossen. נִשְׂבָּע 1. Fut., das Kamez für Patach wegen der Pausa; als Partic. in Niphal kann es schon deshalb nicht genommen werden, weil שׂבע nie in Niph. vorkommt.

V. 32. Nicht bloß gegen meine Hausgenossen aber beweise ich mich so freigebig, sondern gastfrei nehme ich auch alle Wanderer auf. „Draußen, oder auf der Straße, übernachtete nicht ein Fremder," mein Haus war gleichsam eine öffentliche Herberge, in die jeder das Recht hatte einzukehren. „Meine Thür öffnete ich dem Wege," mein Haus stand bei Nacht und Tag jedem Reisenden offen. Dem Wege, dieser personificirt und die auf ihm Wandelnden repräsentirend.

V. 33. Meine Gerechtigkeit und Frömmigkeit war nicht eine äußere, die einer inneren Schlechtigkeit nur zum Deckmantel gedient hätte. Der Schein der Tugenden, welche sich Hiob im Vorigen zugesprochen, konnten auch die Freunde ihm nicht absprechen. Hier betheuert er, im Gegensatze gegen ihre Verdächtigungen, daß bei ihm die volle Wahrheit derselben vorhanden gewesen sei. כְּאָדָם wie Mensch, wie dieß die Menschen zu thun pflegen, pro consueto hominum more; wie dieß der Welt Brauch

ist. Andere nehmen אדם als nom. proprium: wie Adam, und beziehen dann die Stelle auf das Betragen Adams nach dem Sündenfalle, 1 Mos. 3, 12. Mit Unrecht hat man gegen diese Erklärung eingewandt, daß אדם ohne Artikel nicht als nom. propr. vorkomme, vgl. 1 Mos. 3, 17. 21. Doch ist es mißlich, ohne zwingenden Grund eine ganz offene und directe Beziehung auf die alttestamentliche Geschichte hier anzunehmen, da der Verfasser seinem ganzen Plane gemäß solche sorgfältig vermieden hat. Dann sprechen für die gegebene Auffassung die Parallelstellen C. 23, 12, wo das Gesetz des Menschen, die Lebensrichtung, welche ihm seine natürliche Neigung gibt, als direct dem Gesetze Gottes entgegengesetzt bezeichnet wird: „mehr als mein Gesetz bewahrt' ich die Worte seines Mundes;" Hos. 6, 7: und sie wie Menschen, more humanae levitatis, übertreten den Bund, nicht: „wie Adam," der hatte den Bund nicht übertreten; Ps. 17, 4, wo, wie hier die Heuchelei, das verderbte Thun, das Wandeln auf den Wegen des Verbrechers als das Thun des Menschen bezeichnet wird, 1 Sam. 24, 10. Alle diese Stellen ruhen auf dem Grunde von 1 Mos. 6, 5; 8, 21, wonach das Gebilde des Herzens des Menschen böse ist von seiner Jugend an und immerfort. Auch in Ps. 82, 7 ist כאדם nach Menschenweise. Im materiellen Einklange mit unserer Stelle steht C. 14, 4, wonach die Unreinheit bei dem menschlichen Geschlechte eine unbedingt allgemeine ist. חוב, ein ἅπαξ λεγόμενον, im Chaldäischen: der Busen.

V. 34. כי bezieht sich auf das beim vorigen Verse zu ergänzende: so thue der Herr mir dieß und das oder so strafe er mich. Ich spreche nicht ohne Ursache diese Verwünschung aus. Denn gerne will ich jede Strafe auf mich nehmen. Die Strafe ist dem letzten Verbrechen angemessen. Der Heuchelei entspricht die öffentliche und allgemeinste Verachtung. המון Tumult, geräuschvolle Volksmasse. ערץ mit dem Accusativ: vor Jemand erschrecken; „erschrecken will ich vor der großen Volksmasse," d. h. so möge Alles über mich herfallen, Alles mich einen Heuchler und Verbrecher nennen. המון sonst Mascul., hier Fem., was, weil das Genus ein ideelles und also sehr schwankendes ist, keine Schwierigkeit hat. „Die Verachtung der Stämme möge mich

ſchrecken," in der öffentlichen Volksverſammlung möge man eine ſchimpfliche Strafe über mich verhängen, oder beſſer: die verdiente Vernichtung möge in eclatanter Weiſe öffentlich gegen mich ausbrechen. „Und ich möge dann verſtummen und nicht zur Thür herausgehen," d. h. mit Schimpf und Schande bedeckt und der Vertheidigung unfähig, möge ich aller Anblick fliehen — ganz aus der menſchlichen Geſellſchaft ausgeſtoßen werden.

V. 35—37.

Heuchelei war dasjenige Verbrechen, deſſen die Freunde Hiob vorzugsweiſe beſchuldigt hatten. Nachdem er dieſen Vorwurf im Vorhergehenden von ſich abgelehnt, ſpricht er hier in Bezug auf ihn aus, daß er keine gerechte Unterſuchung ſeiner Sache, auch nicht die allerſtrengſte zu ſcheuen brauche.

V. 35. O daß doch einer mich hören wollte! Siehe meine Klage! Der Allmächtige wird ſie beantworten, und eine Schrift ſchreiben mein Gegner. V. 36. Fürwahr auf meinen Nacken will ich ſie heben, ſie umbinden als Krone mir. V. 37. Die Zahl meiner Schritte will ich ihm anzeigen, wie ein Fürſt ihn vor mich laſſen.

V. 35. „Wer wird mir geben Jemand, der mich hört," möchte ſich ein Richter finden, der meine Beſchwerdeführung anhöre, möchte Gott ſelbſt dieß thun! Der Sache nach denkt Hiob nur an ihn, als den Einzigen, deſſen Hören für ihn fruchtbar ſein könnte. תו, von תוה zeichnen, eigentlich Zeichen, dann Unterſchrift der Klage und hier wohl für das unterzeichnete Document, die Klagſchrift ſelbſt, was aber nicht einmal nothwendig angenommen zu werden braucht, da das: ſiehe, da iſt meine Unterſchrift, auf das Vorhandenſein der Klage ſchließen läßt. Unter dieſer verſteht Hiob ſeine vorhergegangene Rede, in der er gezeigt hatte, wie Gott, ſtatt ſeine Tugend zu belohnen, ſein eigenes Geſetz verletzend, ihn widerrechtlich mit Leiden heimgeſucht habe. ענה sensu forensi ſich verantworten. ספר Vertheidigungsſchrift. איש ריבי mein Gegner. כתב kann nicht optative gefaßt werden; das Prät. ſteht vielmehr für das Futurum, um die feſte Hoffnung auszudrücken, die das feſteſte Unſchuldsbewußtſein von

Seiten Hiobs vorausſetzt. Eine Schrift ſchreibt er, das hoffe ich zuverſichtlich; deshalb darf denn auch יענני nicht erklärt werden: er möge, ſondern: er wird mir antworten.

V. 36. Ich brauche mich vor dieſer Vertheidigungsſchrift nicht zu fürchten; vielmehr weiß ich, daß ſie mir zur Ehre gereichen wird, weil Gott, wenn er nicht verläumden will, in derſelben nichts zu meinem Nachtheile ſagen kann. „Ich werde ſie heben auf meinen Nacken," der Nacken entweder genannt, weil, was dort befeſtigt iſt, allgemein ſichtbar iſt, oder als der Ort, welchen der koſtbare Mantel vorzugsweiſe ziert. Für das letztere ſpricht die Erwähnung der Krone im zweiten Gliede. Dieſelbe Verbindung des Mantels und der Kopfbinde C. 29, 14. Doch die Beziehung auf den Mantel liegt zu ferne und müßte näher angedeutet ſein. Man wird daher bei der erſteren Erklärung bleiben müſſen. Hiob will die Schrift im Triumph auf die Schulter nehmen, ſie hoch tragen, daß ſie jedermann ſehen kann, frei und frank und ſtolz damit hervortreten. עטרות iſt zwar der Form nach Plural, bezeichnet aber hier und Sach. 6, 11 nur eine Krone, was ſich daraus erklärt, daß dieſe aus mehreren kleinen Kronen oder Kopfbinden zuſammengewunden war.

V. 37. Ich weiß mich ſo unſchuldig, daß ich ihm gern Rechenſchaft über Alles in meinem Leben, bis auf die kleinſten Umſtände geben würde. „Die Zahl meiner Schritte," das Leben ein Weg oder eine Reiſe, jede einzelne Handlung ein Schritt auf dem Wege. „Wie ein Fürſt," nicht niedergeſchlagen, nicht zaghaft, wie der Heuchler, V. 33, der im Angeſichte des himmliſchen Richters fühlt, daß die Verſtellungskünſte nun nichts mehr ausrichten, durch die er die Menſchen getäuſcht, ſondern ſtolz wie ein König. קרב in Pi. mit dem Accuſativ: den andern nahen machen, ihn zu ſich laſſen, vorlaſſen, Pſ. 65, 5. Dort ſteht das Wort von Gott, der den Menſchen vor ſich läßt. Hiob redet ſehr ſtolz. Wie ein Fürſt ertheilt er Gott eine Audienz! Er hat keinen Grund, ihn abzuwehren, er kann ihn zu ſich entbieten, um ihm beſchämende Vorhaltungen zu machen. — Hiob vertheidigt ſich hier zunächſt nur gegen den Verdacht der Heuchelei, aber er thut dieß doch in einer Weiſe, daß der Stolz ſeines Herzens unverkennbar hervortritt.

V. 38—40.

Hiob vertheidigt sich hier gegen den Vorwurf ungerechten Erwerbes. — Man hat diese Verse entweder für unächt oder für versetzt erklären wollen, indem man fälschlich behauptete, daß sie hier außer dem Zusammenhange ständen. Diese Behauptung beruht auf falscher Auffassung des vorigen Abschnitts. Man erkennt nicht, daß derselbe in specieller Beziehung auf den Vorwurf der Heuchelei steht. Nachdem Hiob diesen von sich abgelehnt und erklärt hat, daß er keine Untersuchung zu scheuen habe, reinigt er sich hier noch von einem einzelnen Verbrechen, das er nach der Behauptung der Freunde vorzugsweise unter der Heuchlermaske verborgen haben sollte. Der Abschnitt steht also gerade hier an seiner Stelle und bildet einen würdigen Schluß der ganzen Rede C. 29—31, deren Zweck es ist, den schreienden Contrast von Hiobs Betragen und seinem Ergehen noch ein Mal in ein helles Licht zu setzen, und somit auf die nun bevorstehende Lösung gespannt zu machen. Die Aechtheit ist auch von Ewald erkannt worden. „Immer — bemerkt er — bleibt der sehr passend am Ende stehende sehnlichste Wunsch V. 35—37 eine Einschaltung, wie V. 6; die angefangenen Betheuerungen sind noch ohne Schluß gelassen, und um sie wieder aufnehmend, kurz, aber mit dem höchsten Nachdruck zu schließen, wird die erste der Betheuerungen, die vom finstern Geize, in einem stärkern Bilde wiederholt und so gestellt, daß sie wirklich die Hauptsünde eines Mächtigen in sich schließt;" wobei wir nur bemerken, daß unser Abschnitt nicht als Wiederaufnahme von V. 24. 25 angesehen werden kann, weil dort der Geiz in einer andern Qualität, als εἰδωλολατρεία, Col. 3, 5, also als Verletzung der ersten Tafel, hier dagegen als Verletzung der zweiten Tafel vorkommt. — Unser Abschnitt schließt sich an V. 32 an. Die dazwischen stehende Ablehnung der Heuchelei ist parenthetisch. Von den feinen Verletzungen des Gebotes: du sollst nicht tödten, von denen Hiob früher sich freigesprochen, geht er hier zu den groben über, grade so wie in V. 26. 27 von den feinen Verletzungen des ersten Gebotes zu den groben.

V. 38. Wenn über mich mein Acker schreit, und allzumal

seine Furchen weinen, V. 39. Wenn ich seine Kraft aß ohne Geld, und die Seele seiner Besitzer verhauchen machte: V. 40. So sprosse statt des Weizens Dorn und statt der Gerste Unkraut.

V. 38. „Wenn mein Acker über mich schreit," wegen der ungerechten Besitznahme und Beseitigung der früheren Bebauer. Auf ähnliche Weise wird Hab. 2, 11 gesagt, daß die Wände des aus geraubtem Gut erbauten Hauses gegen den Erbauer schreien.

V. 39. „Ohne Silber," ohne Bezahlung an die früheren Besitzer. „Und die Seele seiner Besitzer habe aushauchen gemacht," d. h. wenn ich ihnen das Leben genommen durch graben oder durch seinen Mord, sie todtgeschlagen oder zu Tode gequält habe durch Gewaltthätigkeiten oder Processiren. Ein Beispiel ist das des Ahab, der den Naboth zu Tode brachte, um seinen Weinberg an sich zu reißen. Die Aushauchung der Seele vom Tode in C. 11, 20.

V. 40. Wenn ich also auf ungerechte Weise mein Land erworben habe, so möge Gott mir durch Mißwachs die Früchte meiner Ungerechtigkeit entziehen. Doch da ich mir bewußt bin, immer gerecht gehandelt zu haben, so darf ich mich getrost Gottes Richterstuhl nahen. באשה von באש, im Hebräischen übelriechend, im Arabischen und Aramäischen schlecht sein: das Schlechte, das Unkraut.

„Zu Ende sind die Reden Hiobs," nämlich die er an die Gefährten zur Vertheidigung seiner Unschuld hielt. Denn später tritt Hiob noch einmal auf, um sich als schuldig zu bekennen. Anzunehmen, daß diese Worte erst später hinzugefügt seien, hat man gar keinen Grund; und daß sie in der LXX und der Vulgata ursprünglich fehlen, hat nichts auf sich, da der Grund dieser Auslassung in dem scheinbaren Widerspruche dieser Worte gegen die Thatsache, daß Hiob später noch wieder auftritt, offen zu Tage liegt. Sie stehen in gleichem Verhältniß mit den einleitenden historischen Bemerkungen C. 27, 1; 29, 1, welche so tief in das Ganze eingreifen, daß sie nothwendig vom Verfasser herrühren müssen. Sie deuten an, daß nun ein ganz neuer Abschnitt beginne, daß an die Stelle Hiobs, der die Lösung der Streitfrage vorbereitet hatte, nun ein neuer Redner tritt, welcher die Lösung

ſelbſt gibt. Bei den Reden der Freunde fehlt abſichtlich eine ſolche Schlußformel; nicht ſie, die von Hiob beſiegten, führten die Sache auf einen gewiſſen Punkt, ſondern Hiob, der im Gegenſatze gegen ihre Anſichten die richtige Anſicht bis auf einen gewiſſen Punkt entwickelte, über den er nicht hinauskommen konnte; nachdem der Verfaſſer ihn bis zu dieſem abgeſchloſſenen Standpunkte hingeführt, macht er dieß äußerlich durch die Schlußformel bemerklich. — Die größeren Reden Hiobs ſind hier wirklich zu Ende, es beginnen die Reden Elihus und Gottes. Aehnlich ſteht das: zu Ende ſind die Pſalmen Davids, in Pſ. 72. Es folgen zwar auch nachher noch Pſalmen Davids, aber nicht ſelbſtändig, ſondern nur als Einleitung zu Pſalmencyclen aus ſpäterer Zeit, wie der Cyclus Pſ. 101—107 und ebenſo der Cyclus Pſ. 108—119 durch eine Davidiſche Trilogie eingeleitet wird. — Für Hiob hört jetzt das Reden auf und das Gebiet des Schweigens beginnt. Er redet fortan nichts weiter, als daß er feierlich erklärt, ſchweigen und die Hand auf den Mund legen zu wollen. Es iſt von Bedeutung, daß die Reden Hiobs grade nach der höchſten Selbſterhebung ein Ende nehmen. Das zeigt uns den Punkt, wo der Streit, wenn er noch fortgeführt wird, einzuſetzen hat.

Der Streit ſcheint nun geendet, nicht innerlich, da Hiob ſelbſt noch in der Schlußrede das Problem als ein noch nicht gelöſtes erweiſt, ſondern äußerlich, da die Freunde ſich als beſiegt erkennen, und Hiob die Sache auch bis auf den Punkt geführt, wo ſeine Einſicht aufhört, ein Punkt, bei dem die Sache nicht ſtehen bleiben kann, da das nothwendige Ziel, die vollkommene Rechtfertigung Gottes noch nicht erreicht iſt. Da erhält nun auf einmal der Streit eine ganz andere Wendung, indem unerwartet und äußerlich unberufen ein neuer Redner eintritt, Elihu. Wir ſahen in der Einleitung, wie in ſeinen Reden die Anſicht des Verfaſſers von dem Gegenſtande des Streites zu ſuchen ſei, worin wir im Weſentlichen zuſammenſtimmen mit Stäudlin, in den Beiträgen zur Philoſophie und Geſchichte 2 S. 132 ff. und Kern in der angeführten Abhandlung in Bengels Archiv, beſ. p. 365 ff. und p. 407 ff. Das dort Geſagte enthält in der Hauptſache zugleich die Widerlegung der in der neuern Zeit über die Reden

des Elihu aufgestellten Hypothesen, die aus Mangel an Einsicht in den Zusammenhang und Plan unseres Buches hervorgegangen sind und ganz von selbst schwinden, sobald diese Einsicht gewonnen wird. Die specielle Widerlegung werden wir in die Erklärung einflechten. Hier bemerken wir nur, daß man ganz mit Unrecht gegen die Aechtheit geltend gemacht hat, des Elihu werde nicht im Prologe gedacht. Der sogenannte Prolog gibt nicht im allgemeinen die geschichtlichen Voraussetzungen für die Reden, sondern er gibt nur die Einleitung zu den Verhandlungen zwischen Hiob und den Freunden. Daran schließt sich C. 32, 1—5, wo die neue Scene, Hiobs Verhandlungen mit Elihu eingeleitet wird. Hieran wieder C. 38, 1, wo Gott auf den Schauplatz tritt. Elihu war zwar schon bei den Reden der Freunde zugegen gewesen, aber nur als stumme Person. Erst da, wo er thätig in die Verhandlungen eingriff, war es Zeit, mit ihm bekannt zu machen. — Ferner, der eigenthümliche Sprachgebrauch, auf den man sich beruft, ist ein Product der Kunst des Dichters, welche für jeden Redner ein besonderes Gebiet der Gedanken und der Ausdrücke abgesondert hat. Der Verfasser wäre ein sehr schlechter Künstler, wenn er den weiten Zwischenraum, der Elihu von allen übrigen Rednern trennte, nicht auch in der Sprache sich geltend machen ließe. Das Vorkommen mehrerer Aramaismen erklärt sich speciell daraus, daß der Verfasser in C. 32, 2 den Elihu zum Aramäer macht. Der Unterschied ist aber nur der, daß die Aramaismen in den Reden Elihus etwas zahlreicher sind. Im Ganzen ist die Berührung zugleich mit dem Arabischen und mit dem Aramäischen den Reden Elihus mit denen der Uebrigen gemeinsam. — Neben dem eigenthümlichen Sprachgebrauche findet sich aber in den Reden Elihus Uebereinstimmung mit dem übrigen Buche in einer großen Anzahl charakteristischer Eigenthümlichkeiten. Wir wollen hier vorläufig nur die überaus merkwürdige Uebereinstimmung in den Gottesnamen hervorheben. Die gewöhnlichen Gottesnamen sind hier wie dort Eloa, El, Schaddai. Gemeinsam ist allen Reden die Vermeidung des Jehovanamens, das gänzliche Fehlen des Namens Eljon, die Seltenheit des Elohim, das in den übrigen Reden dreimal vorkommt, bei Elihu einmal, während es im

Prologe häufig ist. Die persönlichen Namen dienen als Surrogat für Jehova. Endlich, daß nur in diesen Reden Hiob mit Namen angeredet wird, C. 33, 1 u. s. w. erklärt sich einfach daraus, daß Elihu mit zwei Parteien zu thun hat, sich bald zu Hiob, bald zu den Freunden wendet, während die letzteren es nur mit Hiob zu thun und also keinen Grund hatten, ihn speciell anzureden.

C. 32.

V. 1—5.

In diesem in Prosa geschriebenen Abschnitt ertheilt der Verfasser Nachrichten, welche theils die Person des Elihu, theils sein bisheriges Verhalten während des Streits betreffen.

V. 1. „Und es hörten diese drei Männer auf Hiob zu antworten, denn er gerecht in seinen Augen." Die Ausleger nehmen meist an, der Verfasser rede hier aus der Person der Freunde Hiobs, nicht aus seiner eigenen. Dieß ist aber gewiß nicht richtig, wie schon daraus hervorgeht, daß der Verfasser den Elihu sogleich an demselben Punkte Anstoß nehmen läßt, und nachher besonders gegen diesen Punkt seine Waffen kehren. Daß Hiob die Mangelhaftigkeit menschlicher Tugend und ihre Relativität Gott gegenüber nicht erkannte, das war von den Freunden ganz mit Recht gerügt worden. Nur waren sie unvermögend gewesen, auf diesen Punkt gründlich einzugehen, weil sie selbst eine zu oberflächliche Einsicht in die menschliche Sündhaftigkeit besaßen und daher den richtigen Vorwurf sogleich in den falschen begangener grober Verbrechen überschlagen ließen. Durch diese Verkehrtheit müssen sie Hiob noch in seiner Selbstgerechtigkeit bestärken und sahen sich genöthigt, zu schweigen, da es ihm leicht wurde, sich von allen ihm gemachten speciellen Anschuldigungen zu reinigen. Die Worte sind sehr wichtig, weil sie uns mit einem Schlage in das Wesen des Problems einführen und auf seine Lösung hinweisen. Hiob von dem Verwerflichen seiner Selbstgerechtigkeit zu überführen, an der sich die Kraft der Freunde gebrochen hatte, das ist nach ihnen die

Aufgabe. — Der Verfasser hebt hier nur die in Hiob liegende Ursache der Fruchtlosigkeit der Bemühungen der Freunde hervor; auf die in ihnen liegende, die falsche Weise, in der sie seiner Selbstgerechtigkeit entgegentraten, weist er V. 3 hin. — Was hier an Hiob ausgesetzt wird, das war am stärksten und concentrirtesten grade in dem Schlusse seiner Reden in C. 31 hervorgetreten, was sicher nicht zufällig ist. Was es nach biblischer Anschauung mit dem vortrefflich in seinen Augen sein auf sich hat, zeigen Stellen wie Prov. 26, 12: „wenn du einen Mann siehst, der sich weise dünkt, da ist an einem Narren mehr Hoffnung als an ihm," C. 30, 12: „ein Geschlecht rein in seinen Augen und von seinem Schmutze nicht gereinigt," vor allen aber Luc. 16, 15.

V. 2. „Da entbrannte der Zorn Elihus des Sohnes Barakels des Busiten, aus dem Geschlechte Ram, gegen Hiob entbrannte sein Zorn, weil er sich selbst für gerechter erklärte als Gott." Die Busiten werden Jer. 25, 23 unter andern arabischen Stämmen genannt. Bus war Nahors, des Bruders Abrahams, zweiter Sohn 1 Mos. 22, 21. Gewiß nicht ohne Ursache ist der Verfasser in der Genealogie des Elihu so ausführlich. Er will ihn dadurch vor allen übrigen auszeichnen, als eine Hauptperson hervorheben. Lightfoot hat die Vermuthung aufgestellt, der Verfasser habe in dem Namen des Elihu seinen eigenen verewigen wollen. So viel ist gewiß, daß Elihu die Person des Verfassers repräsentirt, daß dieser sich in ihm schildert. Die Namen aber sind deutlich fingirte. Den Commentar zu den Namen Elihu, der auch sonst mehrfach vorkommt, gewähren die Stellen Ps. 102, 28: „du bist Er," der Einzige, der in Betracht kommt, 5 Mos. 32, 39: „sehet nun, daß ich es bin," Jes. 43, 10, Michaelis: ens seil. illud unicum et summum. Elihu bezeichnet den Mann, der in Gott sein Ein und Alles hat. „Benedixit Deus," als solchen gibt er sich dadurch zu erkennen, daß er einen Sohn hat, dessen Wesenheit die ist, in Gott die alleinige Realität zu erblicken. Er ist aus der Familie „hoch," ihre Höhe besteht darin, daß ihr Repräsentant Gott so hochhält und seinen Schöpfer zu rechtfertigen weiß. — „Weil Hiob sich für gerechter erklärt hatte als Gott," fälschlich Mehrere: für gerecht vor Gott, vergleiche

dagegen zu C. 4, 17, wo Eliphas spricht: ist wohl gerechter ein Mensch als Gott, oder reiner ein Mann als sein Schöpfer? In C. 40, 8 spricht Gott zu Hiob: willst du mich verdammen, damit du gerecht seist. Da wird Hiob auch vorgeworfen, daß er sich in Bezug auf die Gerechtigkeit höher stellte als Gott. Hiob behauptete immer, daß er alle seine Verpflichtungen gegen Gott erfüllt, alle Gebote Gottes beobachtet habe, daß Gott ihm aber seine Rechte, den seinen Verdiensten gebührenden Lohn entziehe. Häufig und noch am Ende des vorigen Capitels hatte er Gott zum Rechtsstreit aufgefordert und behauptet, daß Gott sich deshalb nur demselben entziehe, weil er wisse, daß er unterliegen werde. Die Selbstgerechtigkeit, das Gerechtsein in seinen eignen Augen, V. 1, hat immer das sich für gerechter erklären als Gott zur nothwendigen Folge. Denn da sie in den Leiden, welche Gott auf Grund der Sündhaftigkeit verhängt und die nur aus derselben gerechtfertigt werden können, nur ungerechte Willkür erblicken kann, so läßt sie Gott in dem Verhältniß zum Menschen als ungerecht erscheinen. Da diese Leiden nie ausbleiben, so heißt sich selbst rechtfertigen immer zugleich Gott verurtheilen; der Pharisäismus oder Pelagianismus schlägt immer in eine Anklage Gottes aus.

V. 3. „Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort fanden und darum Hiob beschuldigten." Wohl zu beachten das Fut. mit vav conv.: sie fanden keine Antwort, sie wußten jener Anmaßung Hiobs nicht auf die rechte Weise zu begegnen, und da, oder und deshalb, häuften sie auf ihn ungerechte Beschuldigungen; sie warfen ihm einzelne schwere Frevel vor, während Elihu, ihn davon freisprechend, in die ganze Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit, die auch dem relativ Guten anklebt, einführte. Die groben Beschuldigungen, welche die Freunde auf Hiob häuften, hatten ihren Grund gerade in der Unfähigkeit, ihm auf die rechte Weise beizukommen; sie waren ein Produkt der Verlegenheit und Impotenz, die der Pelagianismus immer offenbart, wenn er den angefochtenen Pelagianer trösten und seine Anklagen Gottes zurückweisen will.

V. 4. „Und Elihu hatte angestanden Hiob zu antworten,

denn jene waren älter als er an Tagen." Schon diese Stelle allein zeigt, wie wenig die im Geist des Verfassers handeln, die Elihu zu einem anmaßenden und nichtssagenden Schwätzer machen wollen. Schon Augustinus: Elihu ut primas partes modestiae habuit, ita et sapientiae. „Er hatte gewartet in Beziehung auf Hiob in Worten," er hatte in Rücksicht auf die Freunde angestanden mit Hiob zu reden. חכה warten, zögern, anstehen, vgl. 2 Kön. 7, 9. את איוב bezeichnet denjenigen, auf den sich das Warten bezog, בדברים die sachliche Sphäre des Wartens. Daß die Bescheidenheit im Verhältniß zu den Freunden hervorgehoben werden soll, denen er als den Aelteren in dem Entgegentreten gegen Hiob nicht vorgreifen will, geht hervor aus dem: „denn älter" u. s. w. Auf die Freunde, von denen in V. 3 die Rede gewesen war, ist, wie V. 5 zeigt, das דמה zu beziehen. Erst nachdem sich ihre Impotenz durch ihr Verstummen offenbart hatte, trat er auf den Kampfplatz.

V. 5. „Und Elihu sah, daß keine Antwort war im Munde der drei Freunde und da entbrannte sein Zorn," nämlich über die Freunde, gegen welche das Nächstfolgende allein gerichtet ist. Das: „und es entbrannte sein Zorn" hier, nimmt nur das: und es entbrannte sein Zorn gegen seine drei Freunde, wieder auf, nachdem in der Mitte die Veranlassung des Zornes angegeben worden.

Es folgt nun von C. 32, 6 bis V. 22 eine Anrede Elihus an die Freunde, worin er sein Auftreten rechtfertigt. Malerisch hat der Verfasser in dieser Rede die Jugend gezeichnet, mit ihrem Feuer, ihrer Lebhaftigkeit, ihrem Eifer, welche, der Rede voll, nicht immer das rechte Maß der Worte zu finden wissen, die unaufhaltsam hervorströmen. Der Schein der Anmaßung und Eitelkeit schwindet, sobald man, nicht ferner den Orient nach dem nüchternen und ruhigen Occident beurtheilend, vergleicht, wie andere orientalische Redner und Dichter, z. B. Hariri, ihre Leser mit der Persönlichkeit des Auftretenden bekannt machen, und sobald wir zugleich ins Auge fassen, wie der Verfasser nach seinem besondern Zweck in Elihu die feurige, sich der errungenen Gabe Gottes freuende Jugend dem bedächtigen Alter entgegenstellt.

V. 6—13.

Eine Heptade mit angehängtem Schlußverse, getheilt durch die vier und drei. V. 6. Und es antwortete Elihu der Sohn Barakels der Busite und sprach: Gering bin ich an Tagen und ihr seid alt, darum zögerte ich und fürchtete mich, mein Wissen euch anzuzeigen. V. 7. Ich sprach: die Tage werden reden, und der Jahre Fülle wird Weisheit kundthun. V. 8. Aber der Geist ists im Menschen, und der Odem des Allmächtigen macht sie verständig. V. 9. Nicht die Vielen sind Weise, und die Alten verstehen das Recht. — V. 10. Darum sprach ich: höre mich, anzeigen will auch ich mein Wissen. V. 11. Siehe ich harrte auf eure Reden, horchte auf eure Einsichten, bis ihr Worte erforschen würdet V. 12. Und ich achtete auf euch, und siehe da, es war keiner, der Hiob zurechtwies, der seine Worte beantwortete von euch. V. 13. Daß ihr nicht sprechet: wir fanden Weisheit, Gott muß ihn schlagen und nicht ein Mann.

V. 6. ענה auch hier in der Bedeutung antworten; die ganze Lage der Sache war eine lebhafte Frage an den Elihu. צעיר mit לימים nur hier und C. 30, 1. ישיש nur im Buche Hiob, C. 12, 12; 15, 10; 29, 8. יָשֵׁשׁ einmal mit זקן zusammen 2 Chron. 36, 17. Schon der erste Anfang der Rede des Elihu stimmt also mit dem Sprachgebrauche des übrigen Buches überein. זחל nicht, nach Vergleichung des Aramäischen דחל, fürchten, sondern, nach Vergleichung des Arabischen זחל, zurücktreten, zurückbleiben, zögern, dafür spricht der hebräische Sprachgebrauch in dem זחל in der Bedeutung: langsam gehen, kriechen vorkommt, vgl. 5 Mos. 32, 24; Mich. 7, 17. דעי Mehrere: das was ich von dieser Sache denke, meine Meinung. Allein diese Erklärung ist nur aus dem Streben hervorgegangen, Elihu von dem Verdachte der Anmaßung zu befreien. Dieser aber fällt auch bei der richtigen Erklärung weg, sobald nur bedacht wird, daß Elihu nach dem Plane des Verfassers nicht eine subjective Meinung, sondern ein festes, aus höherer Quelle fließendes Wissen mittheilen sollte. So bezeichnet דעי also hier gerade das Wissen im Gegensatze gegen die Meinung, die subjective Ansicht: bedeutete דע die letztere, so würde es nicht in so nachdrücklicher Wiederholung

wiederkehren. Man hätte schon dadurch auf die richtige Erklärung aufmerksam werden sollen, daß דע, was Elihu mehrfach wiederholt, vgl. V. 10. 17; C. 33, 3; 36, 3. 4, in den Reden Hiobs und der Freunde nie vorkommt, ein Umstand, aus dem Ewald, statt ihn aus der Natur der Sache abzuleiten, schließen will, daß die Reden Elihus unächt seien. Der Name des Wissens gehörte erst dahin, wo die Sache eintritt: Elihu ist wie Gott, der durch ihn redet, ein Unsträflicher an Einsicht C. 37, 16; Hiob und die Freunde waren sich der Subjectivität ihrer Ansichten wohl bewußt. So wenig sie sich des Wissens rühmen, ebenso wenig führen sie, was damit zusammenhängt, in der Regel (eine Ausnahme macht jedoch Zophar in C. 20, 3) ihre Ansichten auf den Geist Gottes zurück, V. 8, der allein aus Meinenden Wissende machen kann. Parallel ist z. B. Ps. 49, 4: „mein Mund wird Weisheit reden und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht."

V. 7. ימים, die Tage, und רב שנים, die Menge der Jahre, als abstr. pro concreto: die Hochbetagten, die Bejahrten, daher das letztere mit dem Plural. „Sie werden reden," nämlich was zur Sache gehört, geeignet ist, Hiob zu widerlegen. Denn ein anderes Reden ist nicht der Rede werth. Michaelis: Senilis aetatis credebam proprium esse sapienter loqui, atqui res aliter se habet. רב mit dem Plural wie מספר C. 15, 20; 21, 21; 38, 21. Einsicht kundthun C. 26, 3.

V. 8. Allein in dieser Erwartung habe ich mich getäuscht. Hieraus habe ich ersehen, daß nicht das Alter Weisheit verleiht, sondern der Geist Gottes allein; Vulg.: sed ut video. רוח der göttliche Geist, deutlicher Gegensatz gegen אנוש, was den Begriff der Schwäche und Hinfälligkeit hat, die nur durch den Geist, das Princip der Kraft und der Einsicht gehoben werden kann. „Der ist's im Menschen," auf ihn kommt es an; das הוא nachdrücklicher Gegensatz gegen das Alter. Es findet hier statt der Gegensatz der Natur, die auch in ihrer höchsten Reife unreif bleibt, und der Gnade, die auch die Unreifen reif zu machen weiß. — Aus unserem Verse erkennen wir den Grund, weshalb der Verfasser die Lösung des Problems einem Jünglinge in den Mund legt. Es sollte dadurch der in ihm ausgesprochene Satz zur Anschauung gebracht

werden. Die נשמה Gottes kommt außer Hiob im ganzen A. T. nur Jes. 30, 33; Ps. 18, 16 vor. Hier findet sie sich in C. 4, 9; 26, 4, welche letztere Stelle mit der unsrigen das gemeinsam hat, daß der Odem Gottes Princip der Inspiration ist. Als der alleinige Quell der Weisheit erscheint Gott auch in C. 28. — Das Pluralsuffix in תבינם zu beziehen auf אנוש als Collectiv. Das Relativ vor תבינם ist zu ergänzen unnöthig. תבינם zeigt, in welcher Beziehung es bei den Menschen auf den Geist ankommt. Der Geist Gottes ist hier nicht das sogenannte Genie, er trägt durchaus supernaturalen Charakter. Es ist derselbe Geist gemeint, der die Propheten über die Stufe des gewöhnlichen Bewußtseins erhob, der Geist, aus welchem die *ἄνωθεν σοφία* allein hervorwachsen kann. Der Rationalismus aber, weil er wesentlich Atheismus ist, will alles ins Subjective ziehen.

V. 9. רבים weder Große, noch Hochbetagte, sondern immer Viele. Die Weisheit ist weder an die Menge, noch an das Alter gebunden; in beider Hinsicht hatten ja die Freunde einen scheinbaren Vorzug, den sie auch lebhaft geltend gemacht hatten, vgl. z. B. C. 15, 10. Ihre Ansicht hatte der Verfasser gerade deswegen durch mehre Repräsentanten vertreten lassen, weil sie die Ansicht der Menge war, dem damaligen Zeitgeiste angehörte; vox populi ist aber in geistlichen Dingen keineswegs vox Dei, sondern in der Regel gerade das Gegentheil davon. Majoritäten sind in der Kirche ohne Bedeutung. Und auch das Alter hat auf dem geistlichen Gebiete bei weitem nicht die Bedeutung, die ihm in Dingen des gewöhnlichen Lebens gehört. Im zweiten Hemistich die Negation zu ergänzen; משפט das Recht; hier der Sache nach: das Richtige, das Wahre.

V. 10. „Darum," weil es also nicht auf das Alter ankommt, sondern auf das Ergriffensein vom Geiste Gottes. שמעה nach Mehrern ein Nomen, wie אמרה; Gehör sei, für: man mag auch mich anhören. Nach Andern der Imperat. Singul. mit dem ה des Strebens, die Anrede an Hiob gerichtet, wie C. 33, 1, wo dem שמעה־לי das שמעינה entspricht. Die letztere Erklärung verdient um so mehr den Vorzug, da ein Nomen שמעה weiter nicht vorkommt. שמעה kommt überhaupt zehnmal vor und ist immer

Imperat., vgl. C. 34, 16. Die Verba des Vernehmens werden mit ל öfter verbunden, vgl. C. 29, 21; 31, 35; 34, 10. Hiob ist es, mit dem es Elihu eigentlich zu thun hat, V. 4; dieß macht er eben dadurch bemerklich, daß er ihn schon hier zum Hören auffordert, ehe er in V. 11 ff. gleichsam parenthetisch, obwohl zugleich mit für Hiob, die Freunde abfertigt, um nachher gar nicht zu ihnen mehr zurückzukehren.

V. 11. Wenn ich jetzt auftrete, so könnt ihr mich nicht der Anmaßung deshalb beschuldigen. Denn lange genug habe ich gewartet, ob ihr nicht etwas triftiges vorbringen würdet, jedoch vergebens. Elihu sagt hier dasselbe von sich, was der Verfasser von ihm in V. 4. יחל in Pi. und Hiph. warten, harren mit אל und ל. „Ich habe gewartet auf eure Reden," ob ihr nicht etwas vorbringen würdet, was geeignet sei, Hiob zu widerlegen. Daß die Reden nicht diejenigen sind, welche die Freunde wirklich an Hiob richteten, zeigt das parallele: eure Einsichten, Einsichten spricht Elihu den Freunden ab. אזין Fut. in Hiph. mit Wegwerfung des Aleph. Das א, wo es die Silbe schließt, behauptet sich in der Regel als Consonant, zuweilen jedoch wird es erweicht und quiescirt und wird nun einige Male ganz und gar weggeworfen. האזין mit ל: auf etwas horchen, mit עד: bis zu etwas horchen, horchen bis etwas kommt. „Eure Einsichten," richtig Schmidt: res et verba per intelligentiam vestram inventa. Worte ausforschen, durch tiefsinnige Betrachtung die richtigen finden.

V. 12. Doch vergeblich war mein langes Warten. בין in Hithp. merken; עד erklärt treffend Gousset also: usque ad vos intelligentiae meae captum exporrexi. Ein Aufmerken, was bis zu dem Gegenstande der Aufmerksamkeit vordringt, ist ein genaues. מוכיח, ein Rüger C. 9, 33, und ענה beziehen Mehrere auf eine genügende Antwort und Bestrafung. Aber man kann füglich bei der Antwort überhaupt stehen bleiben. Daß die frühere ungegründet war, hatte Elihu schon bemerkt; nun erwartete er, daß sie auf die letzte Rede Gegründetes vorbringen würden, aber sie schwiegen ganz still. Damit war hinreichend die Insufficienz der menschlichen Weisheit, deren Träger die Freunde waren, für

die vorliegende Sache nachgewiesen, und dieselbe hinübergewiesen auf das Gebiet der göttlichen Weisheit, die auch durch die Jugend vertreten werden kann.

V. 13. Das פֶּן, wie immer: damit nicht; Elihu gibt den Grund an, weshalb er den Freunden so frei ihre Insufficienz vorhält. Er will sie dadurch von dem Wahne befreien, als haben *sie* das Richtige getroffen — „wir haben Weisheit gefunden" — Hiob aber sei durch seine Hartnäckigkeit jeder menschlichen Belehrung unzugänglich und müsse durch Gott gebändigt werden: „Gott schlage ihn, nicht ein Mensch," wie z. B. in C. 11, 5. 6 die Freunde den Wunsch ausgesprochen hatten, daß Gott erscheinen und Hiobs Trotz und Hartnäckigkeit beschämen möge. Also zu Anfang hinzuzudenken: solches sage ich euch. Das נדף vertreiben, in die Flucht schlagen.

V. 14—22.

Fortsetzung. Elihus Standpunkt überhebt ihn glücklicher Weise einer Polemik, wie die der Freunde, deren Nichtigkeit durch den Erfolg erwiesen worden ist, V. 14. 15. Dieser Erfolg, ihr Verstummen, fordert ihn auf, sein bisheriges Schweigen zu brechen, V. 16. 17, und ein innerer Trieb und Drang nöthigt ihn, dieser Aufforderung zu entsprechen, V. 18—20, wobei er sich der völligsten Unparteilichkeit befleißigen wird, V. 21. 22.

V. 14. Und nicht hat er gegen mich Worte gerichtet, und mit euren Aussprüchen will ich nicht ihm antworten. V. 15. Sie sind bestürzt, antworten nicht ferner, genommen wurden ihnen Worte. V. 16. Und ich habe gewartet, daß sie nicht reden würden, denn sie stehen da, antworten nicht ferner. V. 17. Nun will auch ich mein Theil antworten, anzeigen auch ich mein Wissen. V. 18. Denn ich bin voll der Worte, mich beklemmt der Geist in meinem Leibe. V. 19. Siehe mein Leib ist wie Wein, nicht geöffnet, gleich neuen Schläuchen zerspringet er. V. 20. Reden will ich, damit mir weit werde, öffnen meine Lippen und antworten. V. 21. Nicht will ich annehmen das Angesicht eines Mannes, und keinem Menschen will ich schmeicheln.

V. 22. Denn ich weiß nicht zu ſchmeicheln, bald würde mich fortraffen mein Schöpfer.

V. 14. Gewöhnlich wird erklärt: ich werde mich bemühen, Hiob die Billigkeit zu erweiſen, die ich in euren Reden vermiſſe, und werde dieß um ſo eher können, da ich bis jetzt noch gar nicht in den Streit verwickelt geweſen bin. Man kann aber auch erklären: ſo wie meine Anſicht durch Hiobs Argumentation nicht getroffen wird, ſo werde ich mich eurer Polemik gegen ihn nicht bedienen, ſo daß Elihu hier auf das Verfehlte in den Reden beider Parteien hinweiſen würde und darauf, daß er im Stande iſt, ein ganz neues Licht in die Frage zu bringen. Daran ſchließt ſich V. 15 ſehr gut an, welcher zeigt, wie ſehr Elihu Grund hat, ſich zu freuen, daß er auf ſeinem Standpunkt der Polemik der Freunde überhoben iſt, da ſie auf ihrem unhaltbaren zum Verſtummen gebracht ſind. ערך mit אל, in C. 33, 5 mit לפני, Worte gegen jemand aufſtellen, Sätze vorbringen, wodurch jemandes Anſicht getroffen und wirkſam bekämpft wird.

V. 15. Elihu weiſt hin auf den Grund, weshalb er ſich freuen darf, daß ſeine Polemik gegen Hiob eine andere, wie die der Freunde. Das überhaupt ſeltne ערך kommt in Hiph. außer hier und C. 9, 5 nur in Prov. 25, 1 vor. העתיקו ſie haben weggenommen, für: man hat weggenommen, und dieß dann für das Paſſiv: es ſind genommen worden.

V. 16. Die Inſufficienz der Freunde wird durch ihr Schweigen bezeugt. So iſt jetzt für Elihu die Zeit zum Reden gekommen. Das erſte כי iſt in der Bedeutung daß zu nehmen, das zweite in der Bedeutung denn. Ich habe nun richtig gewartet bis zu dem Punkte, daß ſie nicht reden. Denn u. ſ. w. Das Warten hat ſein Ziel erreicht, wenn dasjenige eingetreten iſt, worauf gewartet wurde. Dann tritt an die Stelle des Wartens das ſelbſtthätige Eingreifen.

V. 17. „Seinen Theil," ſein Beitrag zur Entſcheidung des Streites.

V. 18. Der eigentliche Grund, warum Elihu antworten will; ſein Auftreten iſt Wirkung der innern Nothwendigkeit, eines lebhaften Triebes und Dranges, womit der Geiſt Gottes ihn

erfüllt, vgl. die ähnlichen Stellen in Bezug auf die Propheten, welche der Geist unaufhaltsam zum Reden drängt, Jer. 4, 19; Am. 3, 8. מלחי: das stumm gewordene א wird zuweilen durch eine Hinneigung zu den Verbis לה ausgeworfen. Dieß Fehlen des א in der ersten Person, welches so selten ist, daß die Masora es stets anmerkt, findet sich auch in C. 1, 21.

V. 19. „Siehe meine Brust ist wie Wein, der nicht geöffnet worden:" wie junger Wein den Schlauch zu durchbrechen sucht, so treibt auch mich ein gewaltsamer, gottgewirkter Drang zum Reden. Die Vergleichung wird auch hier nach dichterischer Weise nur angedeutet. Dem Wein entspricht nicht der Leib, sondern der Geist im Leibe. Dem Leibe entspricht der Schlauch, worin der neue Wein aufbewahrt wird. „Neue Schläuche," weil man nur neue zu jungem Wein zu nehmen pflegte, so daß der Sache nach neue Schläuche so viel ist, als Schläuche neuen Weines. „Zerspringet sie," die Brust zerspringt, wenn der Drang zum Reden sich gewaltsam Luft macht. Diese Redeweise der Empfindung wird von denen nicht verstanden, welche behaupten, man müsse erklären: sie drohet zu zerspringen, weil ja Elihus Brust nicht wirklich zersprungen.

V. 20. „Damit mir weit werde," vgl. V. 18: „es beenget mich der Geist in meiner Brust." רוח ebenso 1 Sam. 16, 23.

V. 21. Seinen Vorsatz, nur die Sache ins Auge zu fassen, wie er daraus nothwendig hervorgeht, daß er durch den Geist zum Reden getrieben wird, spricht Elihu als Wunsch, als Bitte an die Betheiligten aus, daß sie ihn von entgegengesetzten Anforderungen dispensiren mögen. Darin liegt zugleich die Entschuldigung wegen der Derbheit und rücksichtslosen Offenheit, mit der er schon jetzt gegen die Freunde aufgetreten. „Das Angesicht annehmen:" dieß mit seinen freundlichen oder unfreundlichen Blicken, oder mit seiner imponirenden Autorität, wodurch sich Manche bei der Entscheidung leiten lassen, steht der Sache entgegen. Oder auch: das Angesicht steht ohne weiteres für die Person, wie sehr häufig. נשׂא schmeicheln.

V. 22. Müßte ich doch, wenn ich gegen meine Ueberzeugung reden wollte, schwere Strafe von Gott erwarten! „Ich weiß nicht,

ich ſchmeichele," abrupt für: ich weiß nicht zu ſchmeicheln. „Bald würde mich wegraffen mein Schöpfer" — עשׂי im A. T. nur hier und C. 31, 15 — wenn ich nämlich ſchmeicheln wollte. Elihu iſt ſich bewußt, in Gottes Namen und Auftrage aufzutreten; er erkennt die hohe Verantwortlichkeit bei dieſer Stellung; jede Rückſicht auf die Perſon, jede Schmeichelei iſt für den Diener Gottes eine ſchwere Verletzung ſeines Berufes, die von ſeinem Herrn ſtrenge geahndet wird. Die Rede Elihus iſt eine lächerlich anmaßende, wenn er nicht als Redner Gottes betrachtet wird.

C. 33.

V. 1—7.

Die ſieben getheilt durch die drei und vier. Elihu wendet ſich jetzt an Hiob, ohne jedoch in dieſem Abſchnitte ſchon den Hauptgegenſtand des Streites zu berühren. Wie C. 31, 6—22 der an die Freunde gerichtete Theil der Einleitung, ſo iſt dieſer Abſchnitt der an Hiob gerichtete. Er verſpricht ihm Aufrichtigkeit und Lauterkeit, und ſagt, da er Gott ſo oft zum Rechtsſtreite aufgefordert, aber befürchtet habe, daß Gottes furchtbare Majeſtät ihn verhindern würde, ſeine gerechte Sache zu vertheidigen, ſo ſolle er es verſuchen, ihn, einen ihm ganz gleichen Gegner, zu widerlegen. Würde ihm dieß nicht gelingen, ſo würde er wohl einſehen, wie thöricht er gehandelt, wenn er verlangt habe, mit Gott zu reden, ſo könne ſein Unterliegen nur in der Beſchaffenheit ſeiner Sache ſeinen Grund haben.

V. 1. Aber höre doch, Hiob, meine Worte und all meine Reden vernimm. V. 2. Siehe ich thue meinen Mund auf, es redet meine Zunge in meinem Gaumen. V. 3. Rechtſchaffenheit meines Herzens ſind meine Worte, und die Erkenntniß meiner Lippen ſprechen lauter ſie aus. — V. 4. Der Geiſt Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen belebt mich. V. 5. Wenn du kannſt, antworte mir, ordne vor mir, ſtelle dich. V. 6. Siehe ich bin gleich dir gegen Gott, aus Lehm bin auch

ich gebildet. V. 7. Siehe mein Schrecken wird dich nicht ängstigen, und meine Faust nicht schwer sein über dir.

V. 1. „Aber," daß ich mich nun von den Nebenpersonen zu der Hauptperson wende, von den schlechten Aerzten zu dem Patienten. „Alle meine Reden," das weist darauf hin, daß er ihm viel zu sagen hat, daß er ihm eine gründliche und vielseitige Belehrung angedeihen lassen will. Vier in sich abgeschlossene Reden Elihus liegen uns vor.

V. 2. Elihu macht darauf aufmerksam, daß er nun zur Sache kommen werde, in der er wichtiges im Namen der Weisheit von oben her mitzutheilen hat, so daß der Moment, da er zu reden anfängt, ein Ereigniß ist. Die Geburtsstunde einer Wahrheit ist wichtiger wie die eines Helden von weltgeschichtlicher Bedeutung. Die Wichtigkeit unseres Buches, dessen Kern die folgenden Reden Elihus bilden, für die Kirche aller Zeiten, ist von denen völlig verkannt worden, welche an diesen Worten Anstoß nahmen. Die nur selten vorkommende Redensart פתח פה auch in C. 3, 1.

V. 3. „Die Rechtschaffenheit meines Herzens sind meine Worte," sie werden ein treuer Abdruck meiner rechtschaffenen Gesinnung sein, sie kommen aus einem rechtschaffenen Herzen. ישר, Rechtschaffenheit, bezeichnet immer die der Norm adäquate Beschaffenheit. Vgl. אמרי ישר C. 6, 25. „Und die Wissenschaft meiner Lippen werden rein sie reden," die Wissenschaft der Lippen, diejenige, welche den Lippen insofern angehört, als sie durch sie ausgesprochen wird. דעת ist nach den Accenten stat. constr. und man darf nicht erklären: und Wissenschaft werden meine Lippen reden. Die Reinheit bezeichnet, daß Elihu die ihm gewordene höhere Einsicht unverfälscht durch eigne Einfälle und ungetrübt durch subjective Neigungen, vortragen will. Es liegt eine schwere Verantwortung darauf, wenn das Organ der ἄνωθεν σοφία den Einflüsterungen der irdischen Weisheit Gehör gibt. Das seltne מְמֻלָּל auch in C. 8, 2. Gemeinsam ist auch den Reden Elihus mit den übrigen das seltne מלים (außer Hiob nur in Prov. 23, 9 und Ps. 19, 5). Es findet sich dreimal bei Elihu, siebenmal bei den anderen. Ebenso gemeinsam ist auch der Wechsel von מלים und

מלין, welche letztere Form des Plurals auf den fremdländiſchen Urſprung des Wortes hinweiſt. Dieſe Uebereinſtimmung iſt von großer Bedeutung. ברור, als Reines, vertritt die Stelle eines Adverbiums.

V. 4. Hiob hatte ſich einen Gegner gewünſcht, der ihm an Macht ganz gleich ſei, hatte immer verlangt, daß Gott ſeine furchtbare Majeſtät ablegen ſolle, dann wolle er frei mit ihm reden und ſei ſeines Sieges gewiß. Elihu ſagt nun: da du das ſo ſehr gewünſcht haſt, ſo ſtreite mit mir, der ich Gottes Sache führen will; vor mir brauchſt du dich nicht zu fürchten, ich bin wie du ein ſchwaches Geſchöpf der göttlichen Allmacht, vgl. 1 Moſ. 2, 7: „Gott blies dem Menſchen den Lebenshauch ein," Pſ. 104, 29. 30 und hier 27, 3. Mich alſo kannſt du gewiß beſiegen, wenn deine Sache gut iſt.

V. 5. Nicht Gott wird mit dir ſtreiten, ſondern ein Menſch, der keine andere Waffen hat, als du. Verſuche doch einmal, ehe du Gott herausforderſt, ob du gegen ihn deinen Platz behaupten kannſt. השיב mit dem Accuſativ: jemand antworten, hier, V. 32, und C. 13, 22; 20, 2, vgl. השיב מלים C. 35, 4. Das bloße השיב in der Bedeutung antworten, ohne דבר oder etwas ähnliches, iſt ſehr ſelten, ſo daß es recht eigentlich zu dem eigenthümlichen Sprachgebrauche unſeres Buches gehört, vgl. C. 31, 14. ערכה Imperat. mit dem ה des Strebens, ערך ordnen, ein termin. techn. judicialis, in C. 13, 18; 23, 4, wo ערך משפט ſteht, dann bei Elihu C. 32, 14; 37, 19, außerdem nur Pſ. 50, 21; Jeſ. 44, 7. התיצבה ſtelle dich, nimm deinen Platz ein.

V. 6. Ich bin ebenſo ohnmächtig, wie du; daher werden nur Gründe unſern Streit entſcheiden. Und wenn du mir nicht antworten kannſt, wenn du genöthigt biſt zu verſtummen, ſo muß das an der Schwäche deiner Sache liegen. כפיך eigentlich: wie dein Mund, hier für: wie du, jedoch mit ſpecieller Rückſicht darauf, daß hier, wo Elihu ſich im Reden mit Hiob meſſen wollte, der Mund beſonders in Betracht kam. לאל im Verhältniß zu Gott; der Sinn: ich bin ebenſo wohl ein ſchwaches Geſchöpf Gottes wie du, ſo daß das zweite Glied Erklärung des לאל iſt. Andere: wie du gehöre ich Gott an, das ל domini et possi-

dentis. „Aus Lehm bin auch ich abgekneipt worden": die Metapher hergenommen von dem Thon, von dem der Töpfer kleine Massen abkneipt, um Gefäße daraus zu bilden; vgl. 1 Mos. 2, 7, auf welche Stelle schon in V. 4 angespielt worden. הן siehe, viel seltner als הנה V. 7, bei Elihu ebenso wie bei den Anderen, C. 8, 19; 19, 7 u. ö. חמר von der Materie, aus welcher der Mensch gebildet ward, nur im Buch Hiob, C. 4, 19; 10, 9.

V. 7. Hiob hatte C. 13, 21 zu Gott gesagt: „Entferne von mir deine Hand, und dein Schrecken möge mich nicht schrecken". Hierauf und auf die ähnliche Aeußerung in C. 9, 34 sich beziehend sagt Elihu: was du von Gott befürchtet hast, brauchst du von mir nicht zu fürchten und kannst daher dreist deine Gründe vorbringen in aller Schärfe, deren sie fähig sind. כפי=אכפי mit א prosthet., wie C. 31, 22 אזרעי für זרעי; es ist in den semit. Dialecten nichts seltenes, daß dasselbe Wort mit oder ohne aleph prosthet. vorkommt. An der Identität mit כף kann um so weniger ein Zweifel sein, da dieß in der Grundstelle C. 13, 21 steht, und da das schwer sein der Hand über jemand eine gewöhnliche Redensart ist: sonst gewöhnlich יד, hier das stärkere כף, die Faust.

V. 8—12.

Nach der doppelten Einleitung, der einen an die Freunde gerichtet, der andern an Hiob, kommt Elihu hier zur Sache. Er wiederholt zuerst die von Hiob aufgestellten Behauptungen, um sie im Folgenden zu widerlegen. Als das eigentliche punctum saliens in Hiobs Reden, den eigentlichen Knoten des Streites, bezeichnet er Hiobs Behauptung seiner unbedingten Gerechtigkeit und die daraus nothwendig fließende Anklage Gottes. Du hast dich, sagt er, von aller Sünde freigesprochen, dich für ganz gerecht und unschuldig erklärt und behauptest, daß Gott als grausamer und ungerechter Feind aus bloßer Willkür Leiden über dich verhängt habe. An die Bezeichnung des Grundirrthums in Hiobs Reden schließt sich der widerlegende Grundgedanke: Gott ist größer als der Mensch, der dann im Folgenden seine weitere Ausführung findet. — Die Fünfzahl dieses Abschnittes schließt sich mit der Siebenzahl des vorigen zur Zwölfzahl zusammen.

V. 8. Wirklich sprachst du vor meinen Ohren, und der Worte Laut vernehme ich: V. 9. Rein bin ich ohne Vergehen, lauter bin ich und habe keine Missethat. V. 10. Siehe Hinderungen erfindet er gegen mich, achtet mich für seinen Feind. V. 11. Er legt in den Block meine Füße, bewachet alle meine Wege. V. 12. Siehe darin hast du nicht Recht, ich will dir antworten, denn größer ist Gott als der Mensch.

V. 8. Ich lege bei meinem Angriff deine eignen Behauptungen zu Grunde, nicht wie ich sie von Hörensagen, sondern aus deinem Munde mit großem Erstaunen vernommen. אך nur, vertritt nicht selten die Stelle der Versicherungspart.; du hast wirklich so gesprochen, es sind ipsissima tua verba. Elihu deutet hin auf das Unerhörte von Hiobs Behauptungen. Hätte man sie nicht mit eigenen Ohren vernommen, man würde nicht daran denken, sie ihm zuzuschreiben.

V. 9. Elihu legt nicht, wie man behauptet, dem Hiob eine Behauptung bei, die er nicht aufgestellt; fast dieselben Worte finden sich C. 9, 30; 16, 17; 13, 23; 14, 17; 31, 5. 33. Daher wird Hiob auch von Gott getadelt wegen seiner unklugen Reden, C. 38, 12, und gesteht selbst seine Schuld ein, die eben in nichts Anderem bestehen kann, als in der Behauptung seiner Unschuld, dem Pochen auf seine Gerechtigkeit, vgl. C. 42, 3. חף nach dem Syrischen: nitidus.

V. 10. תנואות von dem Verbo נוא, was mehrfach in Hiph. in der Bedeutung hindern vorkommt: Hinderungen, Schwierigkeiten, die jemand in den Weg gelegt werden, Hemmungen und Störungen. So תנואה in der Grundstelle 4 Mos. 14, 34. „Er erfindet Hinderungen gegen mich", sinnt darauf mir solche zu bereiten, in willkürlicher Grausamkeit und nicht in gerechter Vergeltung, vgl. C. 13, 24 u. flg. 14, 15 ff. Das zweite Hemistich enthält die eignen Worte Hiobs aus C. 13, 24.

V. 11. Dieselben Worte C. 13, 27. Von dort ist auch die abgekürzte Form יָשֵׂם für ישים herübergenommen. Diese abgekürzte Form findet sich auch C. 24, 25. An allen drei Stellen außerhalb des Optat. Der Sinn: Gott hat mich Unschuldigen schwer gestraft.

V. 12. Elihu deckt hier sofort das πρῶτον ψεῦδος, den faulen Fleck in Hiobs Reden auf. Alle Vorwürfe, die ihm gemacht werden können, reduciren sich auf den einen, daß er die Stellung des Menschen zu Gott nicht recht begriffen, die absolute Unwürdigkeit des Menschen im Verhältniß zu Gott nicht recht eingesehen hat; mit einem Worte, es fehlt ihm an Demuth. „Dieses bist du nicht gerecht," für: hierin hast du nicht Recht, Accusativ der näheren Bestimmung. Hierin, in der Behauptung, daß Gott gegen dich im Unrechte sei. Im zweiten Gliede der Grund: Gott ist unendlich erhaben über seine schwache und sündige Creatur, den Menschen. Gegen ihn Recht haben wollen ist Thorheit.

V. 13—22.

Den allgemeinen Satz, den Elihu Hiob entgegengestellt, und den er zu Anfang dieser Strophe wiederholt, daß Gott größer sei, als der Mensch, daß er unter allen Umständen gegen den Menschen ohne Schuld sei, begründet er, indem er zeigt, daß die Instanz, welche Hiob dagegen angeführt, das Leiden der Gerechten, weit entfernt ihn zu erschüttern, vielmehr ihm zur herrlichen Bestätigung diene. Gerade in dem Kreuze der Frommen zeige sich Gottes Größe recht deutlich; da nämlich alle Menschen, auch die scheinbar besten, Sünder seien, so treffe Gott mancherlei Veranstaltungen, um die Menschen zum Bewußtsein ihrer Sünde und zur Besserung zu führen, damit nicht schwere Strafe sie treffe; er wirke auf sie innerlich, wie durch Traumgesichte, und äußerlich, wie durch schwere Leiden. — Diese Ansicht des Elihu steht der Ansicht Hiobs insofern entgegen, als nach ihr die Leiden nur durch die Sünde bedingt sind und von Gott nicht verhängt werden würden, wenn ein Mensch frei wäre, von dem Verderben, an dem alle Theil nehmen. Obgleich nun Elihu dem Hiob eine relative Gerechtigkeit nicht absprach, so konnte er doch die fast absolute Gerechtigkeit, die er sich angemaßt, ihm nicht zugestehen. Das Leiden auch der besten erscheint ihm als Strafe. Der Ansicht der Freunde aber widerspricht Elihu insofern, als dieselben behauptet hatten, daß die Leiden, Zeugen der relativen Sündhaftigkeit, Strafen für begangene

Verbrechen seien, daß man aus der Größe der Leiden auf die Größe der Schuld schließen könne, daß also nur der Glückliche fromm, der Unglückliche gottlos sei. Elihu, der die Leiden, obgleich auch nach der einen Seite hin als Strafen, nach der andern Seite hin als Läuterungen und Besserungsmittel ansah, mußte behaupten, daß Gott dieselben oft über die verhältnißmäßig besten verhänge, damit sie nicht die allen Menschen angeborne Sündhaftigkeit vergäßen. — Der Abschnitt bildet eine Dekade, die durch die doppelte fünf getheilt wird. In der ersten nach dem allgemeinen Satze die Traumgesichte als Besserungsmittel, in der zweiten die Krankheit.

V. 13. Warum haderteſt du gegen ihn, denn alle seine Worte verantwortet er nicht. V. 14. Denn einmal redet Gott, und zweimal, so man nicht achtet darauf. V. 15. Im Traum im nächtlichen Gesicht, wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt, im Schlummer auf dem Lager. V. 16. Da entblößet er das Ohr der Menschen und versiegelt ihre Mahnung. V. 17. Daß er den Menschen von seinem Thun entferne und den Stolz vor dem Manne verberge.

V. 13. ריבות, 2. Prät. von ריב. Elihu beschuldigt den Hiob hier, indem er an der Spitze der neuen Strophe den Gedanken wiederholt, den er schon zum Schlusse der vorigen ausgesprochen, nicht etwa bloß der Unklugheit, daß er es gewagt mit Gott zu rechten, der sich nicht verantworte; er fährt vielmehr fort, ihm sein Unrecht aufzudecken. Die Ausleger, wie zuletzt noch Ewald, indem sie die Bedeutung des: „er verantwortet nicht" verkannten, haben ein ganz falsches Element in die Rede des Elihu gebracht. Das: „er antwortet nicht," in dem Sinne, wie sie es nehmen, paßt wohl in die Rede Hiobs, der gerade darüber klagte, daß Gott sich nicht verantworte, nicht aber in die Rede Elihus. Der richtige Sinn wird schon gesichert durch das Verhältniß des folgenden Verses, der sich mit כי anschließt, zu dem unsrigen. Indem Elihu Gott dort rechtfertigt, zeigt er, daß der Grund der Nichtverantwortung nicht in despotischer Willkür liegt, sondern darin, daß Gott der allein heilige ist. Der Sache nach also ist das: er verantwortet nicht alle seine Worte, so viel als: er, der absolut

Gerechte, ist über jede Rechenschaft von seinem Thun erhaben. Niemand kann ihn mit Fug und Recht zur Verantwortung ziehen. דברים bezeichnet auch hier Worte und bezieht sich auf die göttlichen Beschlüsse, die ebenso viele Thaten sind, da sprechen und handeln bei Gott Eins ist.

V. 14. Das כי ist hier als part. ration. ganz an seiner Stelle. Daß er Unrecht gethan habe mit Gott zu streiten, weil Gott größer sei, als der Mensch und über jede Verantwortung und Schuld erhaben, das beweist hier Elihu, indem er eine Theodicee aufstellt in Bezug auf dasjenige, was vor allem gegen die Größe Gottes zu zeugen und ihn der Schuld zu unterwerfen schien, das Leiden der Gerechten. — In eins, in zwei: für einmal, zweimal, Ps. 62, 12. Der Gebrauch des in den anderen Büchern seltenen שור, ansehen, ist den Reden Elihus mit den anderen gemeinsam. Das Suffix auf אחת zu beziehen, also: „ja zweimal — er sieht sie nicht," abrupt für: dem, der sie, die erste Warnung, nicht berücksichtigt hat. — Im Folgenden werden die verschiedenen Mittel aufgeführt, wodurch Gott den Menschen auf den Weg des Heils zu führen sucht. Diese Mittel sind theils innere, schmerzlose, von denen V. 15 ff. beispielsweise die Träume aufgeführt werden, theils äußere, schmerzliche, unter denen V. 18 ff. beispielsweise die Krankheiten aufgeführt werden. — Ewald erklärt: „denn einmal redet Gott, zum zweiten Male wirft er darauf keinen Blick." Allein für die Richtigkeit unserer Auffassung spricht, daß im Folgenden eine doppelte Rede Gottes angeführt wird.

V. 15. Das erste Mittel, dessen sich Gott bedient, seine erste Rede, sind die Traumgesichte, V. 15—17. — Daß auch die Träume zu den Mitteln gehören, durch die Gottes Barmherzigkeit, je nach der Individualität eines Jeden, sein Heil zu befördern sucht, kann man nur läugnen, wenn man zu Gunsten selbstgemachter Theorieen aller Erfahrung Hohn sprechen will. Wir führen beispielsweise nur die Biographieen Gardiners, von Schubert in Band 3 des Alten und Neuen, der Fürstin Gallitzin und Newtons an, bei denen allen der erste Grund der Bekehrung durch einen Traum gelegt wurde. — Zu ergänzen ist ידבר. חזיון לילה Appos. zu חלום. Zu vergleichen ist C. 4, 13. Das zweite

Glied: wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt, findet sich dort wörtlich. Ebenso חזיון לילה. Dann ist C. 7, 14 zu vergleichen: „so schreckst du mich durch Träume und durch Gesichte ängstigst du mich."

V. 16. „Dann entblößet Gott das Ohr der Menschen:" das Ohr des natürlichen Menschen ist nach Oben verschlossen, durch eine dichte Decke verhüllt und nur nach der Welt zu offen. Die Hülle schwindet nur, wenn Gott sie abnimmt. „Und versiegelt ihre Zucht," für: er prägt sie ihnen tief ein. Sachen, die man sorgfältig verwahren will, pflegt man zu versiegeln, vgl. Jes. 8, 16. So, als Mittel der Aufbewahrung und Sicherung gegen das Verlieren und Abhandenkommen, steht die Versiegelung nach dem Vorgange von 5 Mos. 32, 34 in C. 14, 17. Versiegeln = verschließen kommt in C. 9, 7; 24, 16; 37, 7 vor. Der bildliche Gebrauch des Versiegelns geht durch alle Reden des Buches. Gott drückt hier sein Siegel auf das Ohr des Menschen, damit die Belehrung nicht wieder herausgehen könne. Andere: er bestätigt, er drückt gleichsam sein Siegel darauf; allein dieser Sprachgebrauch kommt im Hebräischen nie vor. Die Construction des חתם mit ב erklärt sich aus einer Modifikation der Bedeutung: ein Siegel an etwas legen. מוּסָר, sonst gewöhnlich מוּסָר, ist die Zucht, die innere Bestrafung.

V. 17. Gott thut dieß, um den Menschen zu bewegen, daß er nicht in seinem bisherigen Thun verharre. מעשה Accusativ, wie er bei relativen Begriffen steht, solchen, die sich auf mehrere Fälle ausdehnen lassen, LXX: ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἀπὸ ἀδικίας. מעשה hat nicht etwa an und für sich böse Bedeutung, wie das lateinische facinus, sondern es erhält dieselbe durch den Zusammenhang; ein Thun, wovon Gott den Menschen zu entfernen sucht, muß ein übles sein. „Und damit er den Stolz vor dem Manne verdecke:" Vulg.: et liberet eum de superbia. Gott versteckt den Stolz, so daß der Mann ihn nicht finden kann. Der Stolz wird hier von Elihu mit Vorbedacht genannt, weil diejenigen, die von andern Sünden frei sind, sich demselben am ersten hingeben und daher der göttlichen Erinnerung bedürfen. Hiemit zielt er ohne Zweifel auf Hiob. Uebrigens geht Elihu

von dem Infin. mit ל zur dritten Futuri über: „und er bedecke," dadurch nämlich. גרה, eine eigenthümliche Bildung, aus גארה zusammengezogen, findet sich in C. 22, 29 und außerdem nur Jer. 13, 17. — Von hier an bis zu Ende des Abschnitts das zweite Mittel, dessen sich Gott zur Besserung der Menschen bedient, seine zweite Rede, V. 14, die Leiden, speciell schwere Krankheit; die Schilderung mit besonderer Beziehung auf Hiobs gegenwärtigen Zustand.

V. 18. Er bewahret seine Seele vor der Grube und sein Leben, daß es nicht gerathe ins Geschoß. V. 19. Und gezüchtigt wird er durch Schmerz auf seinem Lager, und das Streiten seiner Gebeine ist beständig. V. 20. Und sein Leben läßt ihn Brot verschmähen, und seine Seele liebliche Speise. V. 21. Es schwindet sein Fleisch, daß es nicht gesehen wird, und es ragen hervor seine Gebeine, früher unsichtbar. V. 22. Und es naht sich der Grube seine Seele und sein Leben den Tödtenden.

V. 18. Daß unser Vers sich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, noch auf die Traumgesichte bezieht, sondern auf die Krankheit, erhellt aus der Correspondenz von V. 22. שחת, Grube oder Grab, und שלח, Wurfgeschoß, individualisirende Bezeichnung aller tödtlichen Gefahren und göttlichen Strafen, die den Menschen treffen, wenn er auf dem Wege des Verderbens fortwandelt. Das עבר בשלח ist, wie das עבר בשחת in V. 28 zeigt, zu erklären: ins Wurfgeschoß gerathen.

V. 19. Hier das Mittel, wodurch Gott von der Grube und vom Wurfgeschoß errettet. איתן, beständig, sonst gewöhnlich plene geschrieben. „Das Streiten seiner Gebeine ist beständig," er hat in seinen Gebeinen einen beständigen Kampf, oder er hat beständig mit seinen Gebeinen, seinem kranken Körper zu kämpfen. Für ריב ist die Randlesart רוב, er wird gezüchtigt und die starke Menge seiner Knochen. Diese Erklärung sehr matt, zudem auch sprachwidrig, da das איתן nur beständig und dann fest und kräftig heißt.

V. 20. זהמתהו ist contrahirt aus זהמתהו, vgl. C. 20, 9. זהם in Kal: übelriechend sein, in Piel: übelriechend machen, mit dem Accusativ der Sache und der Person: etwas Jem-

ekelhaft machen. חיה ist nicht eigentlich das Leben, sondern das Femin. des Adject. חי, die Lebendige. Dieß steht dichterisch als Bezeichnung der animalischen Seele, die hier durch die Krankheit niedergedrückt ist und einen lebhaften Widerwillen hat gegen das, wonach sie sonst verlangt. Speise der Begehrung für: wohlschmeckende Speise.

V. 21. Früher wurde nur sein Fleisch gesehen, und die Knochen entzogen sich dem Blicke. Jetzt sieht man nur die Knochen, und das Fleisch ist geschwunden. יכל es schwindet, das abgekürzte Fut. statt des gewöhnlichen. מראי ab aspectu, so daß es nicht mehr gesehen wird. In dem zweiten Hemistich ist die Texteslesart שִׁפְמִי als Nomen, was nur in der einen Bedeutung Hügel vorkommt und in dieser also auch hier genommen werden muß; also: „seine Gebeine (vgl. מיצמתי, C. 7, 15) sind Hervorragung," für: sie ragen hervor; die Randlesart שָׁפוּ. Pual, wahrscheinlich: sie sind entblößt, vom Fleische, ist wie gewöhnlich nur erleichternd. Vor לא ist zu ergänzen אשר, die früher nicht gesehen wurden, die ganz von Fleisch bedeckt waren; Vulg.: quae tecta fuerant: das ראו ist Pual. — Ewald erklärt: und die Magerkeit seiner Glieder sind gar nicht mehr gesehen. Dabei aber werden die Knochen in die Glieder verwandelt, was schon wegen des offenbaren Gegensatzes von Knochen und Fleisch nicht angeht, und dem שפי wird ohne Grund die Bedeutung Magerkeit gegeben.

V. 22. „Und sein Leben nähert sich den Tödtenden," damit er der Grube und den Tödtenden entgehe — vergleiche V. 18 — wird er ihnen nahe gebracht. Die Augen gehen ihm auf über die bisher verkannte Gefahr, und er entrinnt durch aufrichtige Buße. Die Tödtenden sind, wie der Parallelismus und die Vergleichung von V. 18 zeigt, rein dichterische Personifikationen der todtbringenden Umstände, und ganz ohne Grund will Ewald hier die dogmatische Vorstellung von Todesengeln finden, worin ihm schon die Rabbinen vorangegangen. Zu vergleichen sind die Nagenden in C. 30, 17.

V. 23—28.

Ist dann der Mensch durch diese göttlichen Züchtigungen

empfänglich gemacht worden, so thut ihm Gott durch einen Engel die Absicht kund, in der er ihm die Züchtigung auferlegt hat, und wenn er dessen Rath nicht verschmäht, wenn er sich als Sünder vor Gott bekennt und Buße thut, so gibt ihm Gott seine Gesundheit und sein Glück zurück, und er darf sich fortan der göttlichen Gnade erfreuen. Dann sieht der Mensch ein, daß das Leiden, das Gott über ihn verhängte, in keinem Verhältnisse stand zu seiner Sünde, und danket Gott für die Züchtigung, die ihn vor dem Verderben bewahrt und zum Heil geleitet hat. — Elihu hat hier dem Leiden einen ganz neuen Gesichtspunkt abgewonnen. Was Hiob als Product des Hasses erschien, das stellt sich jetzt als Produkt der erbarmenden Liebe dar. — Der Abschnitt besteht aus zwei Triaden.

V. 23. Wenn sein sich annimmt ein Mittlerengel, einer aus Tausenden, anzuzeigen dem Menschen seine Rechtschaffenheit, V. 24. Und er sich sein erbarmt und spricht: erlöse ihn; daß er nicht herabfahre zur Grube, erhielt ich Sühne: V. 25. So grünet sein Fleisch von Jugend, er kehrt zurück in die Tage seines Jünglingsalters. — V. 26. Flehen wird er zu Gott und dieser ihn begnadigen, und er schaut sein Antlitz in Jubel, und Gott gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit zurück. V. 27. Er singt vor Menschen und spricht: ich habe gesündigt und das Grade gekrümmt, und nicht ward vergolten mir. V. 28. Er erlöste meine Seele, daß sie nicht in die Grube gerathe, und mein Leben schauet das Licht.

V. 23. „Wenn über ihm ist," wenn sich seiner annimmt. Das עַל zeigt die Sorge an; das אִם zeigt an, daß die vermittelnde Thätigkeit des angelus interpres eine unerläßliche Bedingung des Heiles ist. Die Bedeutung von מְלִיץ kann keinem Zweifel unterworfen sein; es kommt 1 Mos. 42, 23 in der Bedeutung Dolmetscher vor, 2 Chron. 32, 31 in der Bedeutung Vermittler, Unterhändler; Jes. 43, 27 werden also die Priester genannt als Mittler zwischen Gott und dem Volke Israel; dennoch aber ist großer Streit, wer unter dem מְלִיץ מִלְאָךְ zu verstehen sei. Mehrere, wie Bouillier, denken an einen Menschen; Elihu soll hiemit auf sich selbst gezielt haben. Dagegen

aber spricht V. 24, wo dem angelus interpres die Erlösung des bußfertigen Leidenden von Gott aufgetragen wird. Auf eine übermenschliche Würde und Natur weist auch das im deutlichen Gegensatze gegen מלאך stehende אדם hin. Von den Engeln müssen wir schon nach C. 1, 6 erwarten, daß sie thätig in die Sache Hiobs eingreifen werden. Hat er den Satan zum Gegner, so werden auch die guten Engel helfend ihm zur Seite stehen. Darauf führt auch die Analogie von Sach. 3. Dem Satan, dem Gegner, steht dort der Engel des Herrn als Beistand gegenüber. Das: „einer aus Tausenden" kann nach Koh. 7, 28 nur heißen: wie es unter Tausenden nur einen gibt. Es weist hin auf die hohe Würde, welche diese Mittlerengel einnehmen, im Einklange mit Matth. 18, 10, wonach die Engel, die sich der Kleinen annehmen, allezeit das Antlitz des Vaters sehen. An der Spitze dieser Mittlerengel steht der Engel des Herrn. Dieß zeigt außer Sach. 3 auch Richt. 2, 1—5. Der Engel des Herrn zeigt dort den Kindern Israel ihre Pflicht an, und wie schlecht sie ihr genügt haben, und die Kinder Israel erheben ihre Stimme und weinen. Die Buße, das ist ihr Lösegeld. Man wird aber nicht mit der älteren kirchlichen Auslegung hier ausschließlich an den Engel des Herrn denken dürfen; dagegen spricht, daß von einem Engel geredet wird, und dann auch das: einer aus tausenden, welches zwar eine hohe, aber nicht eine einzigartige Würde bedeutet, wie Michaelis erklärt: ex sorte et numero nuntiorum dei omnium, quotquot eorum sunt, eximendus et prae omnibus eorum millibus excellens. Dagegen entscheidet schon Koh. 7, 28. Elihu werden wir uns als Organ des Mittlerengels zu denken haben. Die Hauptsache aber ist die Einwirkung auf das Gemüth Hiobs. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die Sendung des angelus interpres nur dann die im Folgenden bezeichneten Folgen hat, wenn der Mensch die dargebotene Vermittlung annimmt, so sehr von selbst, daß dieß nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden brauchte. — „Daß er anzeige dem Menschen seine Rechtschaffenheit," d. h. seine Obliegenheit, seine Pflicht, nämlich aufrichtig Buße zu thun. Die Bußfertigkeit ist die Rechtschaffenheit, d. h. die richtige moralische Beschaffenheit des Sünders.

V. 24. Fortsetzung des Vordersatzes: wenn dann, nachdem der Mensch den Ermahnungen dieses Gesandten Folge geleistet hat, Gott ihn wieder zu Gnaden annimmt u. s. w. פדנ eine Nebenform von פדה, vgl. V. 28. „Ich habe ein Lösegeld gefunden oder erhalten," das Lösegeld ist die Buße. Von einer priesterlich-versöhnenden Stellung des Mittlerengels ist im Vorhergehenden nicht die Rede, so daß auf diese das כפר nicht bezogen werden kann. Sein Mittlergeschäft besteht darin, daß er im Auftrage Gottes dem Menschen den Zweck seines Leidens ausdeutet und ihn zur Buße auffordert.

V. 25. Nachsatz: wenn dieß geschehen ist, so —. Das Verbum רטשׁ findet sich im Arabischen jedoch mit versetzten Buchstaben טרשׁ, und bedeutet dort recens fuit, convaluit. Ein ähnliches Quadril. פרשׁז, C. 26, 9. מנער Mehrere: prae juventute, schöner als es in der Jugend war, besser aber wohl: von Jugend, so daß מן das מן der Ursache ist. Diese Auffassung wird begünstigt durch den Parallelismus. Vergleiche 2 Kön. 5, 14: „Sein Fleisch wurde wieder wie das Fleisch eines jungen Knaben." So wird — deutet Elihu an — dich Gott, wenn du sein Heilmittel gut anwendest, von deiner Krankheit befreien, dich dem Glück zurückgeben.

V. 26. „Er schaut sein Angesicht in Jubel," wie am Ende des Buches — Hiob, nachdem er Buße gethan. „Gott gibt dem Menschen zurück seine Gerechtigkeit," früher behandelte er ihn als einen ungerechten, indem er schwere Leiden über ihn verhängte; jetzt, da der Mensch Buße gethan, rechtfertigt ihn Gott durch die That, gibt ihm das Glück zurück. Das: er gibt ihm zurück seine Gerechtigkeit, steht in Beziehung auf die beständigen Klagen Hiobs, daß Gott ihm seine Gerechtigkeit genommen. Elihu deutet an, es stehe bei ihm, sie in jedem Augenblick wieder zu erhalten. צדקה, was nie etwas anderes bedeutet als Gerechtigkeit und fälschlich von Ewald durch Gnade erklärt wird, ist die Gerechtigkeit in ihrer äußern Erscheinung, in ihrer Verkörperung in dem Ergehen. In dieser Bedeutung war es auch in den Reden Hiobs häufig vorgekommen. Subject ist in dem ersten Gliede der beiden Vershälften der begnadigte Sünder, in dem zweiten Gott.

V. 27. Freudig verkündigt dann der Gerechtfertigte, wie ungeachtet seiner schweren Sünden Gott ihm vergeben habe. יָשֹׁר Fut. von שיר=שור singen; der Form nach das fut. apoc. עַל eigentlich: über den Menschen, die Worte fallen gleichsam auf die Hörenden herab. „Ich habe das Grade krumm gemacht," meine Pflicht verletzt. Man vergleiche Hiobs Bekenntniß in C. 42, 6: ich verwerfe (mein früheres Leben und Reden) und thue Buße in Staub und Asche. ישר ist das Grade in sittlicher Hinsicht, das Rechte. שוה die 3. Prät.; das Verbum bedeutet aequus fuit. Richtig den Worten nach Coccejus: non aequatum est mihi, und dem Sinne nach die Vulg.: et ut dignus eram, non recepi. Gott hat mich nicht, wie ich verdient hätte, vernichtet, sondern mich durch eine sanfte Züchtigung zur Buße geleitet und dann begnadigt.

V. 28. Fortsetzung des Dankliedes. Die Urheber des Kri haben, weil sie dieß nicht einsahen, die erste Person in die dritte verwandelt. Das Licht ist das Licht dieses Lebens, vgl. V. 30, Gegensatz gegen Hiobs beständig wiederholte Klage, daß er hinab müsse zum Lande der Dunkelheit und des Todesschattens. Darauf führt auch der Parallelismus: das Licht bildet den Gegensatz gegen die Grube, und ebenso auch das חיתי; Leben und Sonnenlicht gehen Hand in Hand. ראה mit ב: etwas freudig schauen.

V. 29—33.

Der Epilog oder der Uebergang von der ersten Rede zur zweiten. Siehe so züchtigt Gott die Seinen, nicht, wie du behauptest nach absoluter und grausamer Willkür, ohne Recht und ohne Zweck, sondern nur um sie zur Buße und durch dieselbe zu reicherem Glücke zu führen So hat er auch dir deine Leiden aus Liebe gesandt. Höre nun, wenn du gegen das bisher Aufgestellte keine Einwendung zu machen hast, was ich dir noch ferner zu sagen habe.

V. 29. Siehe alles dieß thut Gott, zweimal, dreimal mit dem Manne. V. 30. Daß er zurückführe seine Seele von der Grube, daß er erleuchtet werde durch das Licht der Lebendigen. V. 31. Merk auf, Hiob, höre mir zu, schweige und ich will reden.

V. 32. Wenn du Worte haſt, erwidre mir, rede, denn ich wünſche dich zu rechtfertigen. V. 33. Wenn du nicht haſt, höre mir zu, ſchweige und ich will dich Weisheit lehren.

V. 29. Treffend fügt Calov hinzu: donec scilicet fides hominis instar auri in igne probati explorata et pretiosa inveniatur. Und Michaelis bemerkt: est oppositio quaedam inter vices multiplicatas et virum multiplicatum. Die Sünde iſt bei dem Menſchen ſo tief eingewurzelt, daß Gott ihn mehrmal in dieſelbe Schule ſchicken muß, und daß er nicht müde wird, dieß zu thun, iſt ein Zeichen ſeiner großen Gnade und Langmuth. Auf der andern Seite weiſt dieß zwei- oder dreimal aber auch darauf hin, daß dieſe Langmuth ihre Gränzen hat, daß Gott, wo ſeine Beſſerungsmittel hartnäckig verſchmäht werden, zuletzt ſeine Hand zurückzieht und dem Verderben übergibt, ſo daß die Worte eine ernſte Anmahnung an Hiob enthalten, Gott zu ſuchen, ſo lange er zu finden iſt. גבר in dem übrigen Buche neunmal, bei Elihu viermal, dem höheren Stile angehörend und nicht ſehr häufig. Gemeinſam iſt namentlich, daß גבר mehrfach überhaupt für Menſch ſteht, wie hier und C. 34, 7, dann C. 10, 5, ohne Rückſicht auf die Grundbedeutung der Stärke.

V. 30. שחת die Grube, das Grab, Bezeichnung des Verderbens, welches dem Sünder zu Theil wird, wenn er nicht durch die Buße, zu der Gott freigebig die Mittel darbietet, davon befreit wird. Dasjenige, wodurch Gottes Zorn in die Grube zu ſtürzen ſcheint, iſt das Mittel, wodurch Gottes Gnade von der Grube befreit. Die Seele kommt nur inſofern in die Grube, als ihre frühere Behauſung hineingelegt wird. נפש bezeichnet die animaliſche Seele, die mit dem Körper zu Grunde geht. לאור für להאור Infin. in Niph. „Daß er erleuchtet werde durch das Licht der Lebenden:“ das Licht der Lebenden Gegenſatz gegen die Finſterniß in der Grube der Todten.

V. 31. So hätte ich dir denn, ſagt Elihu, den Zweck der Leiden gezeigt; doch noch iſt meine Rede nicht zu Ende, und ich muß dich noch ferner um deine Aufmerkſamkeit bitten; „merke auf,“ auf dasjenige nämlich, was ich noch ferner ſagen werde.

V. 32. Elihu hatte den Hiob im vorigen Verſe zum

Schweigen aufgefordert, in der festen Zuversicht, daß er nichts werde entgegnen können. Damit aber das: schweige, nicht anders, also gedeutet werde, als wolle er ihm äußerlich den Mund verbieten, so fordert er ihn hier auf, wenn er wider Erwarten gegründete Einwendungen habe, sie offen darzulegen; er will ihn nicht durch äußern, sondern durch innern Zwang zum Schweigen nöthigen, mit Beziehung auf Hiobs mehrfach wiederholte Aeußerung gegen die Freunde, er wolle still schweigen, sobald es ihnen gelänge, ihn zu widerlegen, welche den Schlüssel bildet zur Erklärung von Hiobs Schweigen auf Elihus Rede, zeigt, daß dasselbe als Zeichen der Anerkennung zu fassen ist. „Denn ich wünsche, dich für gerecht erklären zu können:" ich habe dir vorwerfen müssen, daß du dich in eine falsche Stellung zu Gott gesetzt, ihn angeklagt hast, wo du dich hättest anklagen sollen. Kannst du diesen Vorwurf als ungegründet darstellen, woran ich jedoch sehr zweifeln muß, so soll es mir lieb sein, und gerne werde ich meinen Tadel zurücknehmen.

V. 33. Kannst du jedoch, wie dieß sicher der Fall sein wird, dieß nicht leisten, so höre meine fernere Belehrung an; „wenn nicht sein" für: wenn dieß nicht ist. „Ich will dich Weisheit lehren." So konnte Elihu ohne Anmaßung reden, weil er sich bewußt war, daß aus ihm ein höherer, als der eigene Geist redete. Der Rationalismus kennt keinen andern Geist als den menschlichen. Darum mußte er Elihu der Anmaßung beschuldigen. Wer dem Rationalismus huldigt, der ist freilich ein anmaßender Thor, wenn er auf Weisheit Anspruch macht. Da gibt es höchstens nur Philosophie. Die Weisheit gehört dem Gebiete des lebendigen Gottes an. Im Einklange damit daß Elihu der Träger der durch den Geist Gottes gewährten Weisheit von oben ist, steht der Charakter seiner Rede, die sich weit weniger wie die Reden Hiobs und der Freunde zu den Höhen der Poesie erhebt, viel schlichter und einfacher ist. Der ganze Accent liegt in ihr auf dem eine erlösende Kraft mit sich führenden Gedanken. — Das Gewichtlegen auf die Weisheit ist den Reden Elihus mit den übrigen, besonders C. 28, gemeinsam, vgl. C. 32, 7. 9. 13; 34, 34; 35, 11. Mit der Weisheit geht auch bei Elihu, ebenso

wie dort, die בינה Hand in Hand, vergleiche C. 34, 16 und die תבונה C. 32, 11.

Elihu ſchweigt nun, um Hiobs Antwort zu erwarten; dieſer aber verſtummt beſchämt. Die göttliche Wahrheit hat ſein Herz getroffen. Es geht ihm auf einmal ein Licht auf in der Finſterniß. Er erkennt ſich als Sünder und damit iſt Gott gerechtfertigt.

C. 34.

Elihu beginnt nun ſeine zweite Rede, die in dieſem Capitel enthalten iſt. Nach einer kurzen Einleitung wiederholt er die Behauptungen Hiobs, die er zum Gegenſtande ſeiner Widerlegung machen will. Es ſind dieſelben, mit denen er ſich auch in der erſten Rede beſchäftigt hatte; die, daß er ganz unſchuldig und gerecht ſei, und daß Gott widerrechtlich die ſchwerſten Leiden über ihn verhängt habe. Er greift ſie aber hier von einer andern Seite an. Dort hatte er durch die Hinweiſung auf die Tiefe der menſchlichen Sündhaftigkeit Gottes für Hiob dunkle Wege zu erhellen geſucht. Hier weiſt er aus der Idee Gottes nach, wie thöricht es ſei, Gott der Ungerechtigkeit zu beſchuldigen. Mit Gottes auch von Hiob anerkannter Allmacht ſei die abſolute Gerechtigkeit nothwendig verbunden. Die Thatſache, daß Gott Beherrſcher der ganzen Welt ſei, weiſe jeden Vorwurf der Ungerechtigkeit entſchieden zurück. Verbürge die göttliche Allmacht und Allherrſchaft den Willen Gottes, gerecht zu ſein, ſo leiſte die göttliche Allwiſſenheit die Bürgſchaft dafür, daß die Ausführung nicht hinter dem Willen zurückbleibe, ſchließe jeden Gedanken an die Möglichkeit einer Täuſchung aus. Den Schluß bildet die Aufforderung an Hiob, ſich unter Gottes ſtarke Hand zu demüthigen.

V. 1—4.

V. 1. Und es antwortete Elihu und ſprach: V. 2. Höret ihr Weiſen meine Worte, und ihr Kundigen horchet auf mich. V. 3. Denn das Ohr prüfet Worte, und der Gaumen koſtet

Speise sich. V. 4 Recht wollen wir uns auswählen, erkennen unter uns, was gut.

V. 1. Das עבה auch hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung: Hiobs Stillschweigen, verbunden mit dem Ausdruck seiner Stimmung in seinen Mienen, war auch eine Antwort.

V. 2. „Höret ihr Weisen meine Worte." Die Worte enthalten. die Ausschließung der Competenz aller andern Richter, die Aufforderung, daß Jeder nur als Weiser richten solle, und insofern eine zart gehaltene Ermahnung an Hiob und die Freunde, die bisher sich nicht als Weise gezeigt hatten, die aber, wenn sie wollten, in die Reihe der Weisen eintreten konnten. Dem Urtheil der Weisen will Elihu — darin zeigt sich neben seiner Zuversicht seine Bescheidenheit, welche weiß, daß sie nicht alleine den Geist Gottes hat — seine Rede gern unterwerfen. Daß das „höret" die Aufforderung zur Prüfung in sich schließt, daß sie mit dem Ohre des Geistes hören sollen, zeigt der folgende Vers.

V. 3. Der Grund der Aufforderung; das Ohr ist dazu da, um zu hören und zu prüfen. Das Ohr ist hier überhaupt das Vermögen des Vernehmens, Verstehens, Beurtheilens. Die Sentenz kam schon in C. 12, 11 vor. Die Uebereinstimmung ist eine unabhängige. Hier steht die Sentenz in unmittelbarer Beziehung auf die vorliegende Sache. Dort dient sie nur zur Erläuterung eines andern Satzes. Das ו in וחך vergleichend. לאכל zum Essen, was gegessen werden soll. Die Gabe der Prüfung ist dem Menschen nicht etwa bloß auf dem niederen Gebiete von Gott gegeben, wo er sie mit dem Thiere gemein hat, sondern auch auf dem höheren, so gewiß als er den Geist aus Gott hat, freilich auch nur insofern als er ihn hat.

V. 4. „Das Recht auswählen," untersuchen, welche Ansicht über den vorliegenden Fall die richtige sei. משפט heißt nicht an und für sich das Richtige, sondern der Ausdruck fließt nur aus der Darstellung der ganzen Verhandlung unter dem Bilde eines Rechtsstreites. Wir haben hier wahrscheinlich einen gerichtlichen Ausdruck. „Erkennen, was gut ist," untersuchen, was in Uebereinstimmung mit der Wahrheit, Tugend und Frömmigkeit über diesen Fall entschieden werden kann. Elihu betrachtet die richtige

Einsicht nicht anmaßend als ein Privilegium, das ihm zu Theil geworden, sondern als ein Gemeingut aller Weisen, sich nicht als ihren Lehrer, sondern als ihren Mitgenossen in Erforschung der Wahrheit.

V. 5—9.

Elihu wiederholt die Behauptungen Hiobs, die er in dem Folgenden widerlegen will, und erklärt vorläufig seine lebhafte Mißbilligung derselben.

V. 5. Denn Hiob spricht: ich bin gerecht, und Gott hat mein Recht entfernt. V. 6. Trotz meines Rechtes soll ich lügen, schmerzlich ist mein Pfeil ohne Vergehen. V. 7. Wer ist ein Mann wie Hiob, der Spott trinkt wie Wasser! V. 8. Und er geht in Gesellschaft mit Uebelthätern, und daß er wandle mit Männern der Bosheit. V. 9. Denn er spricht: es hat keinen Nutzen der Mann, wenn er Freundschaft hält mit Gott.

V. 5. כי begründet die vorhergehende Aufforderung zur sorgfältigen Untersuchung, indem es darauf hinweist, daß ein Gegenstand für dieselbe, eine causa judicanda, vorhanden ist. — Elihu bürdet Hiob nichts auf, was er nicht behauptet, denn obgleich er C. 14, 4 zugestanden hatte, daß ihm gewisse Mängel anklebten, so sind ihm doch das nur Bagatellen, die wenig in Betracht kommen. An vielen Stellen erklärt er ohne weiteres, von aller Sünde frei zu sein, vgl. C. 23, 10—12; 27, 6 und das ganze 31. Capitel. Das zweite Hemistich enthält die eigenen Worte Hiobs C. 27, 2 zu vergleichen C. 19, 6. 7.

V. 6. על hier wie C. 10, 7; 16, 17: ungeachtet, trotz. So kommt על sehr selten vor, Ewald S. 561. Das Verbum כזב in Pi. immer intransitiv. „Soll ich lügen," mich selbst gegen die Wahrheit für schuldig erklären. Daß Gott ihn hiezu zwingen wolle, daß er es aber nie thun werde, hatte Hiob mehrfach gesagt. Für diese Auffassung spricht C. 27, 4. Man kann aber auch erklären: soll ich lügen, indem ich mich für gerecht erkläre, mein Recht behaupte. Dann ist C. 6, 28 zu vergleichen. אנוש eigentlich: krank, dann: gefährlich, schmerzlich. חצי mein Pfeil, das Suff. passivisch, der Pfeil, der mich getroffen hat, dieß dann bildliche

Bezeichnung der göttlichen Strafe. „Ohne Vergehen," ohne daß ich durch irgend ein Verbrechen dieß Unglück verdient hätte. Für die Sache zu vergleichen C. 6, 4. 10; 16, 17. 18; 19, 5. 6.

V. 7. לִיצ Spott. Es heißt Gottes spotten, wenn man ihn in das Gebiet der Sünde herabzieht. Ein Gott, weniger gerecht als der Mensch, ist ein elender, ein lächerlicher Gott. Die Redensart, Spott wie Wasser trinken, erhält ihre Erläuterung aus dem bei C. 15, 16 Bemerkten, wo vom Menschen gesagt wurde, er trinke Ungerechtigkeit, wie Wasser.

V. 8. Indem Hiob die göttliche Gerechtigkeit in seinen Schicksalen leugnet, redet er wie die Bösewichter, welche, um ruhig ihre Frevel verüben zu können, sich zu überreden suchen, daß Gott nicht das Gute belohne und das Böse bestrafe. Nichts ist mehr geeignet, den Gutgesinnten an der Richtigkeit eines Resultates irre zu machen, als wenn er in demselben mit solchen übereinstimmt, deren Grundsätze und Principien er verabscheut, vgl. C. 2, 10, wo Hiob seiner Frau vorwirft, sie rede wie eine der Thörinnen. Es bildet wirklich eine wichtige Instanz gegen den Pelagianismus, daß er eine Theodicee in Beziehung auf das Leiden gar nicht zu Stande bringen kann; sondern, wenn er consequent fortschreitet — und dieß wird er thun wenn das Leiden eine solche Höhe erreicht, wie bei Hiob — die reine Gottesidee ganz aufheben und mit der aus sittlicher Verderbtheit hervorgehenden Gottesläugnung übereinstimmen muß. Der Pelagianismus, wenn er dieser schlechten Gesellschaft sich entziehen und im Leiden Gott behalten will, muß sich selbst aufgeben. „Er geht angehörig der Gesellschaft," er gesellt sich bei. Die Richtung wohin bezeichnet das von אֵל ganz verschiedne לְ nie. Das ללכת entspricht nicht dem ארח, was vielmehr davor zu ergänzen ist, sondern dem להתהלך: er geht, daß er wandle.

V. 9. Um zu zeigen, daß Hiob, wenn auch von anderem Gesichtspunkte ausgehend, in seinen Resultaten mit dem Bösewicht übereinkommt, zieht Elihu aus Hiobs Hauptgedanken eine ganz gerechte Consequenz. Er sagt, wenn Hiob behauptet, daß er ganz gerecht und schuldlos sei, und Gott dennoch Leiden über ihn verhängt hat, so muß er behaupten, daß Gott überhaupt bei der

Vertheilung von Glück und Unglück auf Gerechtigkeit keine Rücksicht nehme; denn wenn auch nur ein ganz Gerechter unglücklich sein sollte, so würde daraus hervorgehen, daß das Verhältniß zwischen Glück und Tugend kein nothwendiges sei, und daß daher, wenn auch, wie Hiob zuletzt zugestanden, oft, ja gewöhnlich der Gottlose unglücklich, der Fromme glücklich sei, dieß aus andern Ursachen hervorgehen müsse, als aus ihrer Frömmigkeit oder Gottlosigkeit. Hieraus geht hervor, wie ganz ohne Grund Eichhorn und de Wette dem Elihu eine Chicane Schuld gaben. Hiob selbst hatte dieselbe Consequenz häufig gradezu ausgesprochen. Wenn er sie später aufgegeben, so war das nur Inconsequenz, die seinem Herzen Ehre machte, das Bedenkliche seines Ausgangspunktes aber nicht aufhob. — „Es hat keinen Nutzen dem Manne" u. s. w. nämlich, weil er ebenso, wie der Gottlose den Leiden unterworfen ist. רצה עם אלהים Friede halten mit Gott oder sich mit ihm befreunden, sich sein Wohlgefallen dadurch erwerben, daß man mit ihm wandelt.

V. 10—15.

Die Widerlegung beginnt. Elihu behauptet gegen Hiob, es sei ungereimt Gott der Ungerechtigkeit zu beschuldigen; denn mit der Allmacht sei die Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden. Man brauche nur die Namen, Gott, der Allmächtige, zu hören, man brauche nur zu erkennen, daß Gott der Besitzer und Schöpfer der ganzen Erde sei, der Quell alles Lebens auf ihr, um sich zu überzeugen, wie nichtig Hiobs Behauptungen seien. — Das Gegründete dieser Argumentation liegt am Tage. Aus demselben göttlichen Wesen, aus dem die von Hiob anerkannte Allmacht, geht auch die Gerechtigkeit hervor. Ein allmächtiger und nicht zugleich gerechter Gott ist ein undenkbarer Gedanke. Daher auch diejenigen, welche an der Gerechtigkeit Gottes irre werden, immer auf dem Wege sind, zugleich an seinem Dasein zu zweifeln, der Pelagianismus nicht nur zur Vernichtung der reinen Gottesidee führt, sondern auch zum vollendeten Atheismus.

V. 10. Darum ihr Männer von Verstand höret mir zu: fern sei von Gott die Bosheit, und vom Allmächtigen der Frevel.

V. 11. Denn das Thun des Menschen vergilt er ihm, und nach eines Mannes Wege läßt er ihn finden. V. 12. Und wahrlich, Gott handelt nicht böse, und der Allmächtige beuget nicht das Recht. — V. 13. Wer hat ihm die Erde anvertraut, und wer gegründet den ganzen Erdkreis? V. 14. Wenn er auf ihn richtete seinen Sinn, so würde er seinen Geist und Odem zu sich sammeln. V. 15. Verscheiden würde alles Fleisch zumal, und der Mensch zum Staube zurückkehren.

V. 10. „Ihr verständigen Männer höret mich:" zur Bezeugung seines Abscheus wendet sich Elihu von Hiob ab und redet ihn erst V. 16 wieder an. Es heißt eigentlich: profanum est oder sit Deo. Darin liegt schon der Begriff der Entfernung. Dieser wird aber noch einmal ausgedrückt durch das מן, um das völlig fern zu bezeichnen.

V. 11. „Denn:" das Setzen des einen Gegensatzes begründet die Negation des andern. Der Sache nach ist also das כי hier so viel als: sondern. „Nach dem Wege eines Mannes läßt er ihn finden," bestimmt er ihm sein Schicksal. מצא überall in unserem Buche finden.

V. 12. אף, das betonte und, weist darauf hin, daß Elihu hier nicht etwa mit andern Worten das schon Behauptete wiederholt, sondern daß ein neues Moment hinzutritt. Dieß Neue liegt in der Hervorhebung des אל und שדי. הרשיע intransit. wie an mehreren Stellen, schlecht handeln — non improbe agit — d. i. er straft Niemand, der es nicht verdient hat. „Er beuget nicht das Recht:" daß Gott dieß in seinem Falle gethan, hatte Hiob mehrfach behauptet. Der Nachdruck liegt, wie schon angedeutet, auf אל und שדי, eigentlich der Starke und der Allmächtige. In diesen Namen liegt der Beweis gegen Hiobs Ansicht. Sie treten als Zeugen gegen ihn auf. Das im ganzen A. T. außer Hiob nur viermal vorkommende אמנם ist den Reden Elihus (vgl. noch C. 36, 4) mit dem übrigen Buche gemeinsam, C. 9, 2; 12, 2; 19, 4. 5. Die Redensart ערה משפט kommt außer hier nur in C. 8, 3 vor, vgl. C. 19, 16.

V. 13. פקד על auftragen, anvertrauen, so 2 Chron. 36, 23. Also, wer hat ihm die Erde aufgetragen, ihm, der von Haus aus

unumschränkter Herr über dieselbe ist, die Herrschaft über sie übergeben. Die selbständige und unumschränkte Gewalt Gottes über die Erde, die Schöpfermacht, die er an ihr bewiesen, zweites Glied, zeugt laut gegen Hiobs Ansicht. Die Sünde, die Ungerechtigkeit, wohnt nur in dem Gebiete der Endlichkeit. שׂום setzen, sehr häufig in der Bedeutung facere, z. B. Esra 10, 44. Gesenius in dem thes. s. v. Die von Stickel angenommene Bedeutung beachten paßt nicht in den Zusammenhang, und die Bedeutung disponere, ordinare hat das Verbum nie. Das ה in dem ארצה ist nicht das ה locale, sondern steht paragogisch.

V. 14. 15. Wie Gott die Macht hat zu schaffen, so hat er auch die Macht zu vernichten. Auf seinen Wink würde aus dem Universum alles Leben zu seiner Quelle zurückkehren. Wer so in seiner Macht über alles Endliche erhaben ist, den darf man nicht nach einer andern Seite seines Wesens hin in das Endliche verflechten wollen. Wer in Bezug auf die Macht unbedingt Gott unterworfen ist und dem nur durch seine Gnade das Dasein gefristet wird, der kann nicht in Bezug auf die Gerechtigkeit Gott überlegen sein. Die Redensart שׂים לב אל steht hier in malam partem von der strengen Aufmerksamkeit, die man anwendet, um an Jemand etwas Strafwürdiges zu finden. Das Suff. in אליו bezieht sich auf den Menschen, also: wenn Gott genau auf den Menschen achten, alle seine Sünden — deren nur zu viele sind, nach dem: die Fehltritte, wer kann sie merken? — nach der Strenge des Gesetzes ahnden wollte, so würde u. s. w. Alles Leben ist Gabe Gottes, aus seiner Fülle haben alle seine Geschöpfe genommen, was in der Geschichte der Schöpfung versinnlichend also ausgedrückt wird: Gott habe dem Menschen den Lebenshauch eingeblasen; und was er gegeben, kann er auch wieder nehmen. Derselbe Gedanke auch Ps. 104, 29, eine Stelle, welche die abweichenden Erklärungen zurückweist, namentlich zeigt, daß das Suffix in רוחו und also auch in אליו sich auf den Menschen bezieht. — Gott ist nach der Schrift außerweltlich, insofern er auch außer der Welt sein abgesondertes Bestehen hat, innerweltlich, insofern sein Geist die Quelle alles Lebens ist. In ersterer Beziehung tritt die Schrift dem Pantheismus entgegen, welcher Gott

in die Welt einschließt, in letzterer Beziehung dem Pelagianismus, welcher das Geschöpf selbständig neben den Schöpfer hinstellt.

V. 16—20.

Wie aus der Allmacht Gottes seine Gerechtigkeit folgt, so auch aus der Allherrschaft. Wenn schon mit der beschränkten irdischen Herrschaft die Gerechtigkeit in einer gewissen Verbindung steht, wie kann sie dann getrennt gedacht werden von der Herrschaft über das Weltall! Von dem Schöpfer und Herrn der Welt gilt gewiß das sine ira et studio, quorum causas procul habeo. Er richtet sonder Ansehen der Person.

V. 16. Und wenn du Einsicht hast, höre dieses, merk auf den Laut meiner Worte. V. 17. Kann auch, wer das Recht hasset, regieren, oder willst du den gerecht-großen verdammen? V. 18. Darf man sagen zu einem Könige: du Nichtswürdiger, Böser zu Edlen? V. 19. Und nun gar der nicht annimmt das Angesicht der Fürsten und nicht erkennet den Reichen vor dem Geringen, denn Werk seiner Hände sind sie alle. V. 20. Plötzlich sterben sie, und um Mitternacht erbebet Volk und schwindet, und entfernt wird der Starke ohne Hand.

V. 16. Elihu fordert Hiob zur Aufmerksamkeit auf eine neue Argumentation auf. בינה scheint in der Accentuation fälschlich als Imperat. behandelt zu sein statt als Nomen. Das: höre, mit dem Ohre des Geistes, vgl. V. 2; der Sache nach so viel als: nimm zu Herzen.

V. 17. „Kann auch, wer das Recht hasset, regieren?" Elihu bezeichnet die auf der Allmacht beruhende Allherrschaft für unverträglich mit der Ungerechtigkeit. Das אף: auch, um noch dieß Argument zu dem früheren hinzuzufügen, vgl. V. 12. חבש eigentlich binden, in der übertragenen Bedeutung regieren, eigentlich im Zaume halten, nur hier. Viele wollen אף als Nomen nehmen, Nase, Zorn: wird wohl den Zorn zügeln, wer das Recht hasset? Allein dieser Gedanke ist im Zusammenhange und Parallelismus unpassend. Die Stellung des Objects zu Anfang wäre befremdend, und das האף mit folgendem ראם kommt ebenso in C. 40, 8. 9 vor. צדיק כביר: beide Adjectiva sind eigentlich gleichsam in Eins zu

verbinden, gerechtgroß; also bezeichnet Elihu Gott im Gegensatz gegen Hiob, der Gott bloß das letztere Prädicat ertheile. Die Zusammensetzung weist hin auf das eigentliche punctum saliens von Elihus ganzer Argumentation: den Großen, der eben weil groß, auch gerecht ist.

V. 18. Dieser Vers eng mit dem folgenden zu verbinden. Wenn schon diejenigen, welche im Besitze der höchsten irdischen Macht sich befinden, über manche Versuchungen zur Ungerechtigkeit erhaben sind, wenn die unzertrennliche Verbindung von Herrschaft und Gerechtigkeit sie gleichsam wider Willen gerecht macht, wie sollte dann nicht der Allregierer gerecht sein? — Num dicere, ist wohl zu sagen, sagt man wohl? vgl. 2 Mos. 22, 28, Targum: num convenit dicere? Im Anfange des folgenden Verses ist nach dieser Erklärung zu ergänzen: wie viel weniger denn. Die Ellipse sehr bezeichnend um den unendlichen Abstand zwischen dem Verglichenen anzuzeigen. — Für הַאֹמֵר lesen nun einige Handschriften הָאֹמֵר, das Partic. mit dem Artikel, und dieser Lesart sind die meisten alten Uebersetzungen gefolgt: willst du den Gerechten und Mächtigen der Ungerechtigkeit beschuldigen, der ohne Parteilichkeit selbst Königen ihr Unrecht vorwirft und sie dafür bestraft. Die Vokale sind aber nicht ohne Noth zu verlassen. Die Lesart ist offenbar eine erleichternde und als solche zu verwerfen. Gerade bei der Texteslesart haben wir einen tiefen und wahren Gedanken. Man mache einen Räuber zum Könige und die Gerechtigkeit wird bei ihm die Ungerechtigkeit überwiegen, so unauflöslich ist die Verbindung von Herrschaft und Gerechtigkeit. Jede Obrigkeit, auch die verhältnißmäßig schlechte, ist nach dem Apostel „Gottes Dienerin zur Rache über die Uebelthäter und zum Lobe der Frommen"; schon daß man über Ungerechtigkeiten der Herrscher so sehr schreit, zeigt, wie unverträglich sie mit der Idee der Herrschaft sei.

V. 19. „Denn alle sind sie seiner Hände Werk," er hat keinen Grund zur Parteilichkeit, weil alle, wes Standes sie auch seien, seine Geschöpfe sind, die er mit gleicher Liebe umfaßt, und vor deren keinem er sich zu scheuen braucht. Schon der irdische König ist einer Menge von Versuchungen zur Parteilichkeit überhoben,

weil er zu hoch über den Parteien steht. Bei Gott aber fällt diese Versuchung unbedingt weg.

V. 20. Elihu weist darauf hin, wie die Verbindung der Gerechtigkeit mit der Allherrschaft sich in dem geschichtlichen Walten Gottes bewährt. Plötzliches Verderben bereitet er den Gottlosen. Subject zu ימותו sind die ungerechten Fürsten und Reichen. „Um Mitternacht erbebet Volk:" wenn sie sich in der tiefsten Ruhe befinden, ereilt sie die göttliche Rache. Angespielt wird auf das Sterben der Erstgebornen in Aegypten, welches um Mitternacht erfolgte, 2 Mos. 11, 4; 12, 29. 30. חצות ist Infin., in der Grundstelle 2 Mos. 11, 4 heißt es vollständiger כחצות, Ewald 757. Das יגע im Gegensatz gegen einzelne Individuen, die Verbindung mit dem Plural wie turba ruunt. „Sie entfernen den Starken," für: er wird entfernt, vertilgt — die für das Buch Hiob so charakteristische Setzung der 3. Plur. für das Passiv, vgl. z. B. C. 7, 3; 17, 12; 18, 18. „Nicht durch Hand," nicht durch Menschenhände, sondern durch den göttlichen Zorneshauch, vgl. Dan. 2, 34, welche Stelle auf der unsrigen ruht, ebenso wie die unsrige auf 2 Mos. 11, 4 hinweist. Die letzten Worte scheinen sich auf den Untergang Pharaos im rothen Meere zu beziehen, der ohne Menschenhand erfolgte.

V. 21—30.

Daß Gott diese Gerechtigkeit vollkommen ausüben könne, dazu hilft ihm seine Allwissenheit, die auch das Verborgenste durchschaut und ihn jeder Untersuchung der Schuld überhebt. Von seiner Gerechtigkeit und Allwissenheit geleitet, bestraft seine Allmacht die Frevler und theilt, ohne daß Jemand ihn an der Ausführung seiner Beschlüsse hindern könne, Glück und Unglück aus. — Elihu hatte im Vorhergehenden nachgewiesen, wie mit der göttlichen Allmacht nothwendig die göttliche Gerechtigkeit verbunden gedacht werden müsse. Aber damit war der Sache noch kein volles Genüge geschehen. Könnte nicht der Gerechte-Allmächtige auch bei dem besten Willen sich täuschen? Jedem Angriffe von dieser Seite begegnend, legt Elihu in diesem Abschnitte die göttliche Allwissenheit dar, zeigt, wie es ein niedriger,

ein lächerlicher Anthropomorphismus ist, wenn man meint, daß Gott einer förmlichen Untersuchung bedürfe, daß man ihm etwas sagen könne, was er nicht wisse, ein Moment beibringen, was er übersehen, bei ihm a male informato ad melius informandum appelliren. — Die Zehnzahl wird durch die doppelte fünf getheilt.

V. 21. Denn seine Augen sind auf des Mannes Wege, und alle seine Schritte siehet er. V. 22. Es ist keine Finsterniß und kein Todesdunkel, daß dort sich verbergen könnten die Uebelthäter. V. 23. Denn nicht auf einen Mann achtet er ferner, daß er gehen könnte mit Gott ins Gericht. V. 24. Er zermalmt Starke ohne Erforschung und stellt Andere an ihre Stelle. V. 25. Darum kennt er ihre Werke und wendet Nacht, und sie werden zermalmt.

V. 21. Die in dem letzten Verse des vorigen Abschnittes ausgesprochene Behauptung, daß Gott die Bösen bestrafe, wird begründet; Gottes allsehendes Auge ist stets auf die Menschen gerichtet. Er kann gerecht strafen; denn er ist allwissend.

V. 22. Keine Finsterniß ist so dicht, daß er nicht den Frevler und seinen Frevel entdeckte. Daß das Todesdunkel das Höllendunkel ist, zeigt die Vergleichung der Grundstelle Ps. 139, 7. 8. חשך und צלמות werden verbunden wie in C. 3, 5; 10, 21; 28, 3, außerdem nur in Ps. 107, 10. 14, vgl. Jes. 9, 1.

V. 23. Menschliche Richter bedürfen, ehe sie Jemand verurtheilen, einer langen Untersuchung; anders Gott. Vor seinen Blicken liegt Alles offen und bloß, und er braucht daher Niemandes Verantwortung anzuhören; er kann ohne weiteres strafen, ohne daß er von dem immer zweifelhaften Erfolge einer Untersuchung abhängig wäre. Bei ישים zu ergänzen לבו. Dieser Gebrauch des שום oder שים mit zu ergänzendem לבו ist nur dem Buche Hiob eigenthümlich, vgl. C. 4, 20; 23, 6; 24, 12. „Gott achtet nicht ferner auf den Menschen," d. h. wenn er den Menschen strafen will, so nimmt er auf seine Einreden ferner keine Rücksicht, der Allwissende ist seiner Sache gewiß. In dem zweiten Hemistich sollte statt אל־אל eigentlich אליו stehen; die Setzung des Nomen statt des Pronomen bedeutungsvoll. Der Gegensatz Mensch und Gott reicht allein hin, das Unzulässige des Rechtens zu zeigen.

Man braucht nur den Namen Gott zu nennen, so zeigt sich sogleich das Ungereimte der Vorstellung. Also: „daß er — der Mensch nämlich — ginge oder gehen könnte mit Gott ins Gericht."

V. 24. ירע von רעע frangere. „Nicht Untersuchung," abrupt für: in nicht Untersuchung oder ohne Untersuchung. Auf dem לא חקר ruht hier der Nachdruck. Daß er ohne Untersuchung straft, ist ein großer Vorzug Gottes. Wer der Untersuchung bedarf, wie der kurzsichtige Mensch, kann nie seiner Sache sicher sein. Wo Untersuchung, da ist auch Gefahr des Uebersehens, der Täuschung.

V. 25. לכן deswegen, nämlich wegen seiner in den vorigen Versen geschilderten Allwissenheit; unbegründet ist die Annahme, daß es in der Bedeutung weil stehe. מעבדים von עבד im Pent.: arbeiten, welches die Grundbedeutung ist. — „Er wendet Nacht," nämlich über sie, läßt das schwärzeste Unglück über sie einbrechen. Wenden steht mehrfach für: wendend herbeiführen, so in 2 Mos. 10, 19: der Herr wandte einen Westwind, 1 Sam. 10, 9: der Herr wandte ihm ein anderes Herz, hier C. 30, 15: gewandt sind über mich Schrecken. Andere nehmen לילה adverbial, er zerstöret Nachts, oder kehret sie Nachts um, mit Berufung auf das: „um Mitternacht erbebet Volk," V. 20. Allein לילה kommt im figürlichen Sinn auch sonst in den Reden Elihus vor, vgl. C. 35, 10. Die Nacht steht von der Nacht des Leidens auch in C. 17, 13 (diese Stelle ist der unsrigen besonders nahe verwandt), vgl. Am. 5, 8: er verdunkelt den Tag in Nacht, C. 8, 9.

V. 26. Dafür daß sie böse, züchtigt er sie, am Orte der Sehenden. V. 27. Welche deshalb abwichen von ihm und alle seine Wege nicht verstanden, V. 28. Daß sie brächten vor ihn das Geschrei des Geringen, und damit das Geschrei der Elenden er höre. V. 29. Und er gibt Ruhe und wer will verdammen, und er verbirgt das Angesicht und wer will ihn sehen, bei Volk und bei Menschen zumal: V. 30. Damit nicht regieren ruchlose Menschen, nicht die Fallstricke des Volkes.

V. 26. Der Grund der Strafe ist nicht seine Willkür, sondern ihre, von seiner Allwissenheit erkannte Bosheit. רשעים anstatt böse, sehr concis für: zum Lohne dafür, daß sie böse sind. In der Prosa würde das Abstractum stehen mit dem

Suffix. — „Er schlägt oder geißelt sie," belegt sie mit einer schimpflichen Strafe. „Am Orte der Sehenden," die Strafe ist ihnen um so empfindlicher, weil sie öffentlich vollzogen wird und von dem Hohne der Zuschauer begleitet ist. Sie haben im Verborgenen gesündigt und werden nun von dem allsehenden Gott öffentlich gestraft. Ihre Strafe ist zugleich ihre Entlarvung.

V. 27. אשר על כן soll nach Mehreren stehen für על כן אשר, deshalb weil. Andere aber erklären: welche deshalb, und verbinden diesen Vers mit dem folgenden, so viel als: ihr Abfall von Gott, ihre Verletzung seiner Gebote muß vermöge der Allwissenheit Gottes nur dazu dienen, daß sie das Geschrei der Elenden vor Gottes Thron bringen; für diese Erklärung spricht, daß die Transposition, wie sie angegeben, sonst nicht vorkommt. „Die Wege Gottes," sind die Wege, auf denen Gott will, daß der Mensch wandele.

V. 28. Das Suffix in עליו bezieht sich nach dem Parallelismus nicht auf die Uebelthäter, sondern auf Gott. Ueber ihn, für: vor ihn, weil die Sache, wenn sie vor Gott gebracht wird, auf ihm ruht, ihm obliegt Rache zu üben.

V. 29. Dieser Vers hängt eng mit dem folgenden zusammen; beide Verse zusammen bilden den Schluß der ganzen vorhergehenden Durchführung, in der Elihu die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens auf Erden aus der Gott einwohnenden Gerechtigkeit und Allwissenheit erwiesen hatte: so waltet also Gott wie in Ertheilung des Heiles, so in der Ertheilung des Unheiles unumschränkt auf Erden, nicht etwa nach blinder Willkür, sondern um die Macht des Bösen auf Erden zu brechen und ihm seinen verdienten Lohn zu geben. „Er macht ruhig," für: wenn er Jemand Ruhe und ungestörtes Glück gewähren will. „Wer darf verurtheilen," die der Verurtheilung folgende Strafe und das mit ihr verknüpfte Leiden hat man hinzuzudenken. Es fällt alsdann jeder Grund weg, zu der ganz willkürlichen Erklärung: wer wird stören? „Und er verbirgt sein Angesicht," für: wenn er sein Angesicht verbirgt. Dieß geschieht, wenn Gott die Strahlen seiner Gnade entzieht und seinen Zorn beweist. „Wer wird ihn sehen?" das Suff. auf Gott zu beziehen, für: wer wird sich seiner Gnade

erfreuen oder glücklich sein. Wer will es von ihm ertrotzen und mit Gewalt erlangen, daß er aus seiner Verborgenheit als der Heilsspender hervortrete? Das letzte Glied mit dem vorhergehenden zu verbinden: verbirgt er sein Angesicht vor, oder verhängt er seinen gerechten Unwillen über ein ganzes Volk, oder über einen einzelnen Menschen, so kann Niemand ihn bewegen, von diesem gerechten Zorne abzustehen. Das über für: an, bei, erklärt sich daraus, daß Gott auf die Menschen vom Himmel herabsieht, seine Wirkungen von dort auf seine Creaturen herabkommen.

V. 30. Das מן negat. oder privat.: „so daß nicht herrsche," die Oberhand habe und ungestraft die Armen unterdrücke, „der Ruchlose." ממקשי עם für מהיות מקשי, damit nicht ferner existiren die Fallstricke des Volkes, oder auch, und dieß noch passender, = ממלך. Die Fallstricke des Volkes sind die, welche das Volk unglücklich machen.

V. 31—37.

Elihu zieht hier die großen Consequenzen aus seiner vorhergehenden Durchführung. Ist Gott der Gerechte und der Allwissende, sind also alle seine Fügungen gerecht, alle Leiden, die er verhängt, Gerichte, wie soll sich denn der Mensch betragen, wenn Leiden über ihn verhängt werden? Soll er, wie Hiob, sich trotzig wider Gott erheben und ihn zur Rechenschaft fordern? Nein, er soll sich demüthigen, damit er ihn erhöhe zu seiner Zeit. Er soll seine Schuld Gott bekennen und Besserung versprechen. Ist er sich keiner Sünde bewußt, von der ja Niemand, auch der relativ Frommste frei ist, so bitte er Gott, ihm seine verborgenen Sünden zu offenbaren. Wenn du dich beklagst, daß Gott dir ein ungerechtes Schicksal zugetheilt habe, so scheinst du zu verlangen, daß Gott nicht ferner nach seiner Allwissenheit und Gerechtigkeit, sondern nach dem Belieben der Menschen die Schicksale austheilen soll. Daher kann ich nicht anders wünschen, als daß Gott dich noch ferner durch Leiden prüfe, bis du von deiner Anmaßung abläßest. Denn wenn du dich früher nur eines geringen Vergehens schuldig gemacht hast, zu dessen Entfernung dir Gott dieß

Leid zugeschickt hat, so hast du jetzt durch deine Halsstarrigkeit eine schwere Sünde begangen.

V. 31. Denn spricht man wohl zu Gott: ich büße ohne Verschuldung? V. 32. Vielmehr: was ich nicht sehe, lehre du mich, wenn ich Unrecht that, will ichs nicht fürder thun. V. 33. Soll er nach deiner Meinung es vergelten, weil du nicht magst, denn du mögest auswählen und nicht ich, und was weißt du zu reden? V. 34. Männer von Verstand werden zu mir sagen, und ein weiser Mann mir beistimmen: V. 35. Hiob redet nicht mit Einsicht, und seine Worte sind ohne Verständniß. V. 36. Höchster, möchte Hiob immerfort geprüft werden, wegen seiner Antworten unter den Uebelthätern. V. 37. Denn er fügt hinzu zu seiner Sünde Frevel, klatscht in die Hände unter uns und mehret seine Worte gegen Gott.

V. 31. Diese Gerechtigkeit der Verhängnisse Gottes beherzigend, sollten alle Leidende sich unter seine starke Hand demüthigen. Der Vers wird von mehreren Auslegern also erklärt: הֶאָמַר Infin. Niph. mit Segol statt Zere unter dem ה und mit Patach statt Zere unter dem מ; der Infin. statt des Gerundiums, ad deum dici für ad deum dicendum est. נשאתי, ich nehme auf mich, nämlich mein Leiden, d. h. ich erkenne, daß die von dir über mich verhängte Strafe gerecht ist, und daß ich sie durch meine Sünden verdient habe. לא אחבל, ich will nicht verderben, nämlich meine Handlungen; ich will nicht ferner schlecht handeln, will mich bessern. Allein diese ganze Erklärung ist unzulässig. Das האמר kann mit den Vokalen, wie es im Texte steht, nur die 3. Präter. mit ה interrog. sein, was vor einem Guttural mit langem a mit Segol gesprochen wird. חבל hat nie die Bedeutung schlecht handeln. — Man muß vielmehr erklären: denn spricht man wohl, für: darf man wohl sprechen, ich nehme hin oder auf mich ohne Verschuldung, luo quod non contraxi, poenas pendo innocens. חבל eigentlich: sich verpfänden, dann: sich verschulden. So Nehem. 1, 7: „wir haben dir gesündigt und dir haben wir uns verpfändet;" Prov. 13, 13: „wer das Wort verachtet, wird verpfändet," die Sünde als eine Verpfändung zur Strafe betrachtet. Das כי begründet den vorigen Satz, daß Gottes Allmacht stets

im Dienſte ſeiner Gerechtigkeit ſtehe. Dieſem hatte Hiob die Behauptung entgegengeſtellt, daß *ihn* Leiden ohne Schuld getroffen. Dieſe Behauptung, bemerkt Elihu, darf Niemand aufſtellen.

V. 32. Elihu ſtellt hier dem falſchen aus Selbſtgerechtigkeit hervorgehenden Bekenntniſſe des Leidenden das richtige entgegen und zwar alſo, daß er ihn ohne weiteres redend einführt, wie ſolche Einführung grade in unſerm Buche nicht ſelten geſchieht, z. B. C. 22, 8. Er ſpricht nicht: „Ich büße ohne Verſchuldung," er ſpricht vielmehr in demüthiger Anerkennung ſeiner Sündhaftigkeit: „Was ich nicht ſehe, lehre du mich;" wörtlich: außer ich ſehe, für: außer meinem Sehen; das Verbum als Nomen behandelt. Der Sinn: wenn ich mir durch eine mir unbekannte Sünde mein Leid zugezogen habe — nach dem: ſeine Fehltritte, wer kann ſie merken, in Pſ. 19, 13, und dem: ich bin mir zwar nichts bewußt, aber dadurch bin ich nicht gerechtfertigt — ſo mache du ſie mir bekannt, damit ich mich beſſern könne.

V. 33. Elihu macht Hiob fühlbar, wie die Behauptung ſeiner Schuldloſigkeit, während Gott doch durch die über ihn verhängten Leiden Zeugniß von ſeiner Sündhaftigkeit abgelegt habe, Erzeugniß ſündigen Hochmuths ſei, der ſich über Gott erhebe. „Soll Gott dir es, deine Handlungen nämlich, nach dir, eigentlich: von dir aus, vergelten?" d. h. ſoll Gott, wenn er dich ſtrafen will, dich vorher befragen, ob du mit der Strafe zufrieden biſt und ſie als gerecht erkenneſt? Soll er dein Schickſal nach deiner Meinung und nicht nach ſeiner Gerechtigkeit beſtimmen? Die Worte: weil du verſchmäheſt, ſind nach den Accenten noch zu dem erſten Gliede zu ziehen. Zu ergänzen: das Schickſal, das er nach *ſeinem* Ermeſſen dir zutheilt. מאס ebenſo C. 7, 16; 42, 6. Das Verbum ſteht auch dort abſolut und mit aus dem Zuſammenhange zu ergänzendem Objecte. — Vor dem Folgenden zu ergänzen לאמור: du denkſt wohl, Gott ſolle nach deiner Meinung dein Schickſal beſtimmen und zu dir ſprechen, ich thue dieß, „denn du mögeſt ſelbſt wählen, mögeſt ſelbſt beſtimmen," was dir nach deiner Meinung zukommt! Die letzten Worte — „was weißt du zu reden," was kannſt du hierauf ſagen — ſind Worte des Elihu. Andere nehmen das דבר als Imperat.: und was du weißt, rede. Nach

beiden Erklärungen spricht Elihu die Zuversicht aus, daß seine Beweisführung unumstößlich sei. Im Folgenden dann: wollte auch Hiob selbst sich gegen die klar zu Tage liegende Wahrheit verstocken, so werden doch alle Weisen sich mit Elihu gegen ihn verbinden, so daß er mit seiner armseligen Subjectivität der ganzen Schaar der Vertreter der objectiven Wahrheit einsam gegenüber stehen würde. Zum Schlusse der Argumentation feiert also Elihu, seines Sieges sich bewußt, denselben wie in V. 16 und C. 33, 31.

V. 34. „Männer von Verstand werden zu mir reden," dasselbe nämlich, was im folgenden Verse gesagt ist — auf אמר muß die Anführung des Geredeten folgen. — „Wird auf mich hören," wird mir seinen Beifall nicht versagen, wenn ich spreche u. s. w.

V. 35. Die Worte, welche verständige Männer zu Elihu sprechen und von ihm mit Beifall hören werden. השכיל inf. nominascens.

V. 36. Die Rede der „verständigen Männer" beschränkt sich auf V. 35 und hier redet wieder Elihu. Zu Hiobs Besten muß ich ihm wünschen, daß er so lange durch Leiden geprüft werde, bis er zur Einkehr kommt. אבי eigentlich mein Vater, so wird die Auctorität von den unter ihr stehenden angeredet, vgl. 1 Sam. 24, 12; 2 Kön. 2, 12; 5, 13; 6, 21; 13, 14; Sir. 23, 1. 4; Weish. 14, 3; Tob. 13, 4. Die Benennung gilt mehr der Behörde als der Person. Es ist das einleitende Wort, wenn der Niedere sich an den Höheren wendet. Wer alle angeführten Stellen aufmerksam vergleicht, wird die Richtigkeit der gegebenen Deutung erkennen. אבי ist Anerkennung des Verhältnisses der Unterthänigkeit. Nie steht es bei einer Bitte unter Gleichgestellten, „ubique sequente אֲדֹנִי oder אֲדֹנַי." Aus אבי ist בי abgekürzt, was immer nur vor אדני steht. — „Fort und fort," bis er andern Sinnes geworden. „Wegen seiner Antworten unter den Uebelthätern," weil er geredet hat, als gehöre er unter die Zahl der Uebelthäter, die Gottes Gerechtigkeit und Versehung läugnen. תשבה in der Bedeutung Antwort nur hier und C. 21, 34. Das bloße השיב mit weggelassenem דבר in der Bedeutung antworten,

wovon die Nominalbildung dependirt, ist den Reden Elihus mit dem übrigen Buche gemeinsam, C. 32, 14; 33, 5. 32. Sonst nur 2 Chron. 10, 16. Zu אנשי און vergleiche מחי און C. 22, 15.

V. 37. Aus dieser Stelle geht die Meinung Elihus über Hiob deutlich hervor. Die Freunde hatten Hiob schwere Frevelthaten vorgeworfen; Elihu sagt, daß er früher nur mit der חטאה, der Schwachheitssünde behaftet gewesen sei, jetzt aber ein פשע eine schwere Sünde begangen habe, indem er frech Gott der Ungerechtigkeit beschuldigte. פשע eigentlich Abfall, Empörung, ist die schwerste Sünde, wie sie die זדים, die frechen Verächter Gottes begehen, vgl. Ps. 19, 14. Ebenso geht auch aus V. 32, wo er Hiob den Rath gibt, daß er Gott bitten möge, ihm seine Sünden zu offenbaren, hervor, daß er ihm nur leichte und von ihm selbst nicht eingesehene Vergehen Schuld gab. „Er schlägt zwischen uns zusammen," nämlich seine Hände, triumphirt, als ob er schon ganz gesiegt und die Gerechtigkeit seiner Sache erwiesen hätte. Das Händeklatschen ist immer Gestus des Verscheuchenden, vgl. C. 27, 23; 21, 14; 22, 17. In triumphirender Zuversicht treibt Hiob alle seine Gegner, Gott und Menschen von dannen. יספק ist ein seltnes Wort, außer hier, V. 26 und C. 27, 23 kommt es nur viermal vor. ירב fut. apoc. in Hiph. von רבה viel sein — das verkürzte Fut. statt des gewöhnlichen, wie C. 18, 12; 24, 14. „Er macht viel seine Worte gegen Gott," ergießt sich in Lästerungen gegen Gott.

C. 35.

Dritte Rede des Elihu. Er greift Hiob wieder von einer neuen Seite an. Hiob hatte sich beklagt, daß er ungeachtet seiner Gerechtigkeit und Unschuld ebenso unglücklich sei, als der größte Verbrecher; er hatte Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt, und sich also ausgedrückt, als ob er das Glück als verdienten Lohn seiner Tugend hätte fordern können. Das Ungegründete dieser Klage zeigt Elihu in dreierlei Weise. 1) Jede Verbindlichkeit setzt eine vorhergegangene Verpflichtung voraus. So wenig nun aber der Mensch durch seine Sünde Gott schaden kann, so wenig

kann er ihm durch seine Tugend nützen, selbst angenommen, daß er, was unmöglich ist, alle seine Gebote erfüllen könne. Wenn Gott also die Gerechtigkeit des Menschen belohnt, so thut er es nur aus Gnade; wenn er es nicht thut, so kann sich Niemand über erlittenes Unrecht beklagen. 2) Dennoch aber würde sich Gott, obwohl Niemand berechtigt ist, dieß von ihm zu fordern, des Elenden annehmen, wenn dieser, wie dieß Gott durch das über ihn verhängte Leiden beabsichtigt, dadurch zum Bewußtsein seiner Sünde gebracht würde und sich im wahren Glauben demüthig zu Gott wendete und ihn um Erlösung von Sünde und Unglück bäte. Da die Bedrängten aber statt dessen nur ein unvernünftiges Geschrei über ihr Unglück erheben und Gott nicht im wahren Glauben suchen, so ist es Schuld des Menschen und nicht Gottes, wenn er mit der Hülfe zögert. 3) Auch möge Hiob bedenken, daß noch nicht aller Tage Ende gekommen sei, und Gott ihn gewiß noch erretten und beglücken wird, wenn er, statt ungeduldig zu murren, nur erwartungsvoll auf seine Hülfe harrt.

V. 1—8.

Was Elihu hier ausführt, hatte schon Eliphas angedeutet in C. 22, 2—4. Es ist die Mission Elihus, was sich von Wahrheit in den Reden der Freunde nicht weniger als Hiobs findet, wieder aufzunehmen und es durch die Abtrennung von dem daneben gehenden Irrthum fruchtbar zu machen. — V. 1. Und es antwortete Elihu und sprach: V. 2. Hältst du dieß für Recht, du sprichst: meine Gerechtigkeit ist besser als Gott. V. 3. Denn du sagst, was es dir nütze, und was für Vortheil hab ich vor meiner Sünde? V. 4. Ich will dir Antwort geben und deinen Freunden mit dir. — V. 5. Blicke gen Himmel und siehe und schaue die Wolken, sie sind höher als du. V. 6. Wenn du sündigst, was thust du ihm an, und sind deiner Vergehungen viel, was schadest du ihm? V. 7. Wenn du gerecht bist, was gibst du ihm, oder was empfängt er aus deiner Hand? V. 8. Dem Manne wie du gehört deine Bosheit, und dem Menschensohne deine Gerechtigkeit.

V. 1. 2. Elihu wartet auch hier die Erwiderung Hiobs ab; als diese nicht erfolgt, fährt er in der Antwort auf Hiobs

Stillſchweigen weiter fort in ſeiner Wiederlegung. „Meine Gerechtigkeit iſt vor Gott," richtig die Vulg.: justior sum Deo. In Vergleichungen wird nicht ſelten ſtatt der Eigenſchaft die ganze Perſon geſetzt, welcher ſie angehört, wenn die nähere Beſtimmung aus dem Zuſammenhange (hier aus צדקי) deutlich iſt. Hiob hatte ja wirklich ſeine Gerechtigkeit über die Gottes erhoben, indem er behauptet, daß er gegen Gott alle ſeine Pflichten erfüllt, dieſer aber ihm ſeine Rechte entzogen. Elihu greift in dieſer Anſicht zuerſt die falſche Vorſtellung von Rechten des Menſchen gegen Gott an. Dieſe bezeichnet er mit Recht als gar nicht vorhanden. Niemand hat um den ſelbſtgenugſamen Gott ein Verdienſt, Niemand alſo auch einen Anſpruch an ihn. Damit wird nicht geläugnet, daß Gott nach der Nothwendigkeit ſeines Weſens das Gute belohnt und das Böſe beſtraft; es wird nur jede äußere Anforderung an ihn ausgeſchloſſen, die auch der Heiligſte nicht machen kann. Denn Verdienſt findet nur ſtatt, wo keine Schuldigkeit, und ſetzt Bedürftigkeit voraus.

V. 3. Elihu begründet hier den Satz, daß Hiob ſich für gerechter erkläre als Gott. Denn du ſprichſt, mit trotzigem, anſpruchsvollem Murren: „was es dir nütze," was deine Gerechtigkeit dir nütze. Eigentlich müßte es in Uebereinſtimmung mit dem zweiten Gliede heißen: was nützt es mir. סכן in der Bedeutung nützen wie hier und C. 34, 9, auch C. 15, 3; 22, 2. In dieſer Bedeutung ſonſt nirgends. Das zweite Hemiſtich müßte vollſtändig heißen: welch einen größern Vortheil habe ich durch meine Gerechtigkeit, als durch meine Sünde, für: als wenn ich Sünder geweſen wäre, prae peccato meo.

V. 4. „Ich will dir Worte antworten," die Verba des Antwortens, Erwiderns gewöhnlich mit doppeltem Accuſativ, die Perſon, welche die Antwort empfängt, als das Ziel derſelben betrachtet. „Und deinen Freunden mit dir:" die Freunde ſind hier nicht die drei Freunde, ſondern die Parteigenoſſen. Hiob erſcheint auch ſonſt mehrfach als Repräſentant einer ganzen Partei. So in C. 18, 3; da ſagt Bildad zu Hiob: wir ſind unrein in euren Augen, C. 17, 8. 9. Ja gleich in V. 9. 11. 12 tritt uns die Pluralität entgegen. An die drei Freunde darf um ſo weniger

gedacht werden, da Elihu hier nur ein Moment wieder aufnimmt, was dieſe bereits gegen Hiob geltend gemacht hatten. Hiob nur als Träger einer Richtung, das iſt auch eine merkwürdige Uebereinſtimmung Elihus mit den andern Rednern.

V. 5. „Sie ſind höher als du," unendlich über dir erhaben. Der Himmel als Sitz Gottes. Seine Erhabenheit über der Erde zeigt Gottes, des über ihm Thronenden, Majeſtät. Aus Mangel an Erkenntniß derſelben geht jede Einbildung des Verdienſtes vor ihm, der Anſprüche an ihn hervor, die die Schrift ebenſo ſtark zurückweiſt, als die Vernunft des natürlichen Menſchen, die Mutter der tiefſten Erniedrigung Gottes, ſie begünſtigt.

V. 6. „Was kannſt du ihm anthun." Vulg. richtig: quid ei nocebis? Eigenthümlich iſt dem Buche Hiob, daß ſo oft von Gott geredet wird, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, vgl. z. B. C. 27, 22. 23. Dieſe Eigenthümlichkeit findet ſich auch in den Reden Elihus.

V. 7. Gott iſt erhaben über die Gerechtigkeit, wie über die Sünde der Menſchen. Ihm erwächſt daraus kein Vortheil, und alſo fallen alle Anforderungen an Belohnung weg. Gewährt er ſie, ſo iſt es eine Gnade, über deren Entziehung ſich Niemand beklagen darf.

V. 8. Nicht Gott ſchadet der Menſch durch ſeine Sünde, nicht ihm nützt er durch ſeine Gerechtigkeit, ſondern jeder ſchadet und nützt nur ſich ſelbſt; daher Niemand an Gott Anforderungen zu machen hat, Niemand zum Murren über ihn berechtigt iſt, jeder ſprechen muß, wie Hiob vor ſeinem Fall gethan: der Herr gab und der Herr nahm, es ſei der Name des Herrn gelobt. „Einem Manne wie du iſt deine Bosheit und einem Menſchenſohne deine Gerechtigkeit:" nur dir, dem homuncio, nicht Gott, dem Niemand und Nichts ſchaden und nützen kann, ſchadet deine Sünde und nützt deine Gerechtigkeit. Michaelis: si male feceris tuo tantum malo feceris, si bene tuo tantum bono. „Einem Manne wie du," nur dir, der du biſt, wie du biſt, ein armer Sterblicher, im Gegenſatze gegen den allgenugſamen Gott, dem durch nichts außer ihm ein Vortheil oder ein Schaden erwachſen kann.

V. 9—13.

Wenn die Elenden oft lange im Unglücke seufzen, so ist das ihre eigne Schuld. Sie erfüllen nicht die Bedingungen ihrer Erlösung; statt sich in Gott zu versenken, erheben sie ein unvernünftiges Geschrei, ein thierisches Geheul.

V. 9. Wegen der Menge der Bedrängten schreit man, klagt wegen des Armes der Vielen. V. 10. Und nicht spricht man: wo ist Gott mein Schöpfer, der Gesänge gibt in der Nacht. V. 11. Der uns unterrichtet vor dem Vieh der Erde und vor den Vögeln des Himmels uns weise macht. V. 12. Da schreien sie, und er erhöret nicht, wegen des Hochmuthes der Bösen. V. 13. Ja Trug höret Gott nicht, und der Allmächtige sieht nicht auf ihn.

V. 9. „Wegen der Menge der Bedrängten schreit man," יזעיקו ohne bestimmtes Subject; der Sache nach sind dieß die Bedrängten selbst; diese schreien, daß es der Bedrängten auf Erden so viele gibt, sich selbst unter ihre Zahl mit begreifend, wie Hiob früher ein solches Geschrei erhoben hatte. עשוק ist nach seiner Form, nach dem Sprachgebrauch und nach dem Parallelismus mit רבים nicht: die Bedrückung, sondern: der Bedrückte, vgl. zu Koh. 4, 1. Das זעק im Hiph.: ein Geschrei machen, schreien. רבים nicht die Mächtigen, sondern die Vielen. Dieß ist die alleinige Bedeutung überhaupt und namentlich in unserm Buche, C. 11, 19. „Wegen des Armes der Vielen," wegen der Gewalt des großen Haufens der Gottlosen. Die vielen Bösen correspondiren den vielen Bedrückten. Zu dem zweiten Gliede sind die Worte in der Rede Gottes C. 38, 15 zu vergleichen: „und der hohe Arm wird zerbrochen."

V. 10. Sie schreien und klagen; aber Gott suchen sie nicht als ihr einziges und höchstes Gut, Gott nicht, dem sie ihr Dasein verdanken und unzählige Wohlthaten. Wie kann Gott sich um die bekümmern, die so schmählich ihn vernachlässigen? עֹשָׂי für עֹשֶׂה: der Plural mit Rücksicht auf die Fülle und den Reichthum des göttlichen Wesens, so daß der Eine instar multorum ist; der Plural hängt nicht von אלהים ab, sondern er erwächst mit ihm aus derselben Wurzel. Das: mein Schöpfer, weist hin auf den

Verpflichtungsgrund, Gott zu ſuchen, ſo viel als: wo iſt Gott, dem ich mein Daſein verdanke, vgl. C. 10, 8. 12. „Der Geſänge gibt in der Nacht," die Nacht hier nach mehreren figürliche Bezeichnung des Unglücks, vgl. C. 34, 25. Der Sinn: der diejenigen, die ihn ſuchen, auch im Unglück alſo ſtärkt, daß es für ſie kein Unglück mehr iſt, und daß ſie dankbar ſeine Gnade preiſen. Es fände ſich hier dann eine Beziehung auf C. 30 ver. ult., wo Hiob geſagt hatte, daß ſeine Cither zur Wehklage geworden. Zu dieſer Klage, deutet Elihu an, würdeſt auch du keinen Grund gehabt haben, wenn du aufrichtig Gott geſucht hätteſt. Nach anderen ſoll die Nacht hier in Betracht kommen als die Zeit des ſtillen Sinnens, Meditirens und ſomit auch des Dankens und Lobens. Dieſe berufen ſich auf Pſ. 42, 9: „des Tages entbietet der Herr ſeine Gnade, und in der Nacht iſt ſein Lied bei mir." Danach wäre das: der Geſänge gibt, ſo viel als: der reichliche Veranlaſſung gibt durch ſeine Segnungen ihn zu preiſen. Die Freude über das Heil Gottes gibt ſich in nächtlichen Liedern zu erkennen, vergleiche auch Jeſ. 26, 9: „mit meiner Seele verlange ich nach dir in der Nacht, und mit meinem Geiſte im Inneren ſuche ich dich."

V. 11. Der Sinn iſt nach Mehreren: es heißt die Vorzüge, die Gott den Menſchen vor den Thieren gegeben hat, aufgeben, wenn man im Unglück nichts weiß, als zu ſchreien und zu klagen, was auch die Thiere vermögen: die Raben ſchreien C. 38, 41. Um zu klagen, dazu braucht man nicht Menſch zu ſein, wer ſich damit begnügt, verletzt die in 1 Moſ. 1 vorliegende Schöpfungsordnung, dem Menſchen gebührt es, Gott zu ſuchen, ſich an ihn anzuklammern, ſich in ihn zu verſenken. Wo das geſchieht, da iſt die Erlöſung nahe. Beſſer aber nimmt man das: der uns lehret u. ſ. w. als coordinirt dem: mein Schöpfer, und dem: der Geſänge gibt in der Nacht, und als Grund, wodurch der Leidende getrieben wird, Gott zu ſuchen, ſo viel als: der dem Menſchen ſo große Vorzüge gegeben, ihn vor der ganzen übrigen Schöpfung ausgezeichnet, nach dem: wie groß iſt des Allmächtigen Güte. Wer ſich durch ſo herrliche Wohlthaten an dem Menſchen verherrlicht hat, der verdient es wohl, daß wir etwas von ihm hinnehmen.

Die Entgegenstellung von Mensch und Vieh findet sich auch in C. 12, 7; 18, 3. Die Weisheit ist vor den Vögeln des Himmels versteckt, C. 28, 21. מְלַמְּדֵנוּ Part. Pi. mit ausgeworfenem א von אִלַּף, lehren.

V. 12. Wenn Gott ihnen nicht antwortet, so ist das also ihre eigne Schuld, die gerechte Strafe dafür, daß sie, die Undankbaren, sie, die über dem Leide die mannigfachen Segnungen Gottes schmählig vergaßen, über dem, was er ihnen genommen, was er ihnen gegeben, Gott nicht gesucht haben. שם im Hebräischen ohne Ausnahme partic. loci. Es steht hier malerisch; Elihu sieht die Unglücklichen vor sich und zeigt auf sie hin: „da schreien sie," die undankbaren Thoren! יענה ist nach Mehreren zu verbinden mit מִפְּנֵי, eine constr. praegnans, „er erhöret sie nicht von dem Uebermuth der Gottlosen," für: erhöret sie nicht und befreiet sie nicht von dem u. s. w., zu vergleichen Ps. 22, 22. Andere verbinden das מִפְּנֵי mit: sie schreien, ob dem Uebermuthe der Bösen; wo denn das: er erhöret nicht, als Nebengedanke zu fassen wäre: sie schreien sonder Erhörung. Ganz unrichtig versteht Schlottmann unter dem Hochmuthe der Bösen den stolzen Trotz der Leidenden. Diese konnten nicht als רִשְׁעִים bezeichnet werden. Elihu hat es mit leidenden Gerechten, solchen wie Hiob, zu thun.

V. 13. Das אַךְ nur, es ist nicht anders als also, allerdings. שָׁוְא Trug, ihr ohne Glauben und Ergebung ausgestoßenes Geschrei, was nur dem Scheine nach ein Gebet ist. שׁוּר sehen, berücksichtigen. Hier eine Beziehung auf C. 24, 12. Dort hatte Hiob bitter gesagt: „Gott achtet nicht auf die Thorheit," das thörichte Geschrei der Bedrängten, worauf nun Elihu sagt: Gott verschließet deswegen die Ohren, weil das, was du spottend Thorheit genannt hast, wirklich Thorheit und Trug ist.

V. 14—16.

Auch wird die bisher verschobene Entscheidung der Sache gewiß nicht ausbleiben. Daß sie nicht schon längst eingetreten, daran ist eben Hiobs ungeduldiges und unehrerbietiges Murren Schuld.

V. 14. Und wenn du sprichst, du werdest ihn nicht sehen, ist Recht vor ihm und du harre nur sein. V. 15. Und jetzt weil nicht ist, straft sein Zorn, und er kehrt sich nicht an den Stolz gar groß. V. 16. Und Hiob Eitles schwatzt sein Mund, und ohne Einsicht häufet er Worte.

V. 14. אַף bezeichnet das Folgende als hinzukommend zu dem Vorigen, so viel als: ferner. „Du werdest ihn nicht sehen," dich nimmer wieder seiner Gnade erfreuen, wie Hiob dieß so oft verzweifelnd gesagt hatte. „Das Recht ist vor ihm," er ist mit der Entscheidung deiner Sache beschäftigt.

V. 15. „Weil nicht ist," kein geduldiges gläubiges Harren auf ihn, wozu Elihu im vorigen Verse ermahnt, was er als die heilige Pflicht Hiobs dargestellt hatte. פֶּשַׁע Stolz, vergleiche פּוּשׁ stolziren, Hab. 1, 8, Hiobs übermüthige Versicherungen seiner Gerechtigkeit, seine trotzigen Herausforderungen Gottes. Das Nomen schließt das Verbum, das Stolzsein in sich, und zu diesem gehört das Adv. sehr. Doch steht das Adv. auch sonst in unserm Buche mehrfach bei dem Nomen, vgl. C. 22, 10. Die übrigen Erklärungen verdienen deshalb nicht einmal eine Anführung, weil bei ihnen das אין entweder in der Bedeutung nichts oder nicht genommen wird, die es nie hat, vielmehr immer nichtsein oder es ist nicht bedeutet.

V. 16. Der Schluß der ganzen Rede, wie ein ähnlicher Schluß bei allen Reden Elihus vorkommt: also, wie dargethan. הכביר nur hier und C. 36, 31. Aber das Adj. כביר, sonst selten und außerdem nur bei Jesaias, ist den übrigen Reden mit denen Elihus gemeinsam.

C. 36. 37.

Vierte Rede des Elihu. Diese zerfällt in zwei Abschnitte. In dem ersten Abschnitte führt Elihu weiter aus, was er schon in C. 33 zur Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit in der Verhängung der Leiden gesagt hatte, indem er zeigt, wie Gott die Leiden zur Prüfung und Läuterung über den Gerechten verhängt und ihn durch dieselben zu größerer Herrlichkeit führt,

wenn er sie ihrem Zwecke gemäß benutzt. Bis C. 36, 21. Auf diesen recapitulirenden und ausführenden Charakter der Rede weist vielleicht das: „er fuhr fort," hin, im Unterschiede von dem: er antwortete, bei den drei ersten Reden.

V. 1—7.

Nach einer kurzen Einleitung sagt Elihu, daß Gott dem Gerechten nimmer seine zärtliche Liebe und Fürsorge entziehe.

V. 1. Und Elihu fuhr fort und sprach: V. 2. Warte mir ein wenig, und ich will dich berichten, denn noch hat Gott Worte. V. 3. Holen will ich mein Wissen aus der Ferne und meinem Schöpfer Gerechtigkeit geben. V. 4. Denn wahrlich nicht Lüge sind meine Worte, ein Vollkommner an Erkenntnissen ist bei dir. V. 5. Siehe Gott ist groß und nicht verachtet er, groß ist er an Kraft des Herzens. V. 6. Er läßt den Bösen nicht leben, und gibt den Elenden ihr Recht. V. 7. Er wendet nicht ab von dem Gerechten seine Augen, und mit Königen setzt er sie auf den Thron und läßt sie dort sitzen für immer, und sie sind hoch.

V. 2. כתר־לי warte mir; das Verbum in dieser Bedeutung nur im Aramäischen. Elihus Rede hat auf Hiob einen tiefen Eindruck gemacht. Elihu sieht, wie er sich kaum halten kann und mit dem Bekenntniß seiner Sünden hervorbrechen will. Er bittet ihn, noch zu warten, weil er noch solches zu sagen hat, was sein Gemüth noch tiefer ergreifen mußte. „Ein wenig," die letzte Rede wird eingeleitet. זעיר außer hier nur Jes. 28, 10. 13, in einem Dictum, welches aus dem Munde der Spötter angeführt wird. „Und ich will dir anzeigen," nämlich dasjenige, was ich noch zu deiner gänzlichen Widerlegung zu sagen habe. Das seltne חזה (außer Hiob nur Ps. 19, 3) mit dem Accusativ der Person auch C. 15, 17, das Nomen אחזה C. 13, 17. „Denn noch sind Gott Worte:" noch ist Gottes Rede nicht zu Ende: dem Sinne nach richtig die Vulg.: adhuc enim habeo, quod pro deo loquar; genauer Andere: habet enim Deus porro, quae per me tibi dicat. Elihu betrachtet sich als den Redner Gottes. Wenn er daher sagt: Gott habe noch Worte, so ist dieß so viel als: noch

ſei nicht erſchöpft, was er, aus Gottes Fülle ſchöpfend, dem Quell aller wahren Theologie, für Gott zu ſagen habe.

V. 3. לְמֵרָחוֹק kommt in der Bedeutung aus der Ferne vor in C. 39, 29, und daß es hier dieſe Bedeutung hat, nicht in die Ferne heißt, zeigt das Verbum נשׂא, was wohl entnehmen, holen bedeutet, nicht aber hintragen. Das Holen des Wiſſens aus der Ferne bildet den Gegenſatz gegen die Oberflächlichkeit, welche der Sache nicht auf den Grund geht. „Und meinem Schöpfer Gerechtigkeit geben," Vulg.: justum probabo. In dem: meinem Schöpfer, liegt der Grund von Elihus angelegentlichen Bemühungen. Das Geſchöpf iſt der geborne Anwalt ſeines Schöpfers.

V. 4. Elihu begründet ſeine im vorigen Verſe gethane Verſicherung. Er iſt durch Gottes Gnade auf einen Standpunkt der Einſicht geſtellt, auf dem es ihm möglich iſt, eine gründliche Erörterung der Sache, eine haltbare Rechtfertigung Gottes zu geben. „Ein unſträflicher der Erkenntniſſe," ein ſolcher, deſſen Erkenntniſſe unſträflich, vollkommen richtig ſind. Die Erklärung: einer, der es aufrichtig meint, iſt den Worten aufgezwungen und wird durch das כִּי zurückgewieſen. In C. 37, 16 braucht Elihu denſelben Ausdruck von Gott. Eine „eitle Prahlerei" würde man nur dann hier mit Recht finden, wenn Elihu ſich hier ein ſelbſtändiges Wiſſen beilegte, wenn er ſich nicht als Organ Gottes betrachtete, der durch ſeinen Geiſt ihm den Beſitz wahrhaftiger Erkenntniſſe gewährt hatte, vgl. V. 2, wonach es eigentlich Gott iſt, der hier redet.

V. 5. Hiob hatte mehrfach das ganze göttliche Weſen in dem Begriff der Allmacht aufgelöſt. Dagegen erklärt ſich hier Elihu. Gott iſt groß, aber eben deshalb verachtet er nicht diejenigen, um die es ſich hier handelt, Hiob und ſeines Gleichen, die Elenden, V. 6. Denn ſeine Größe beſteht nicht in roher, äußerlicher, blinder Kraft, ſondern in Kraft des Herzens. Seine Allmacht ſteht im Dienſte der Weisheit und Liebe und Gerechtigkeit. Die Kraft des Herzens bezeichnet die moraliſchen Eigenſchaften im Gegenſatz gegen die bloß phyſiſchen.

V. 6. „Er läßt nicht leben den Böſen," gibt ihm kein wahres und bleibendes Glück. רָשָׁע ein verſtockter Sünder, der

durch keine Leiden mehr gebessert werden kann. עניים die unschuldig Leidenden, solche, die bei redlichem Streben noch manchen Schwachheiten unterworfen sind, von denen sie Gott durch die Leiden befreien will. Das: „er läßt nicht leben den Bösen," bildet nur einen Nebengedanken, so wie er den Bösen nicht leben läßt, so gibt er den Elenden ihr Recht; daß Gott die Elenden nicht hart behandle, dieß war Elihus eigentliches Thema. Vers 6 und 7 sind nur weitere Ausführung der Worte: er Verachtet nicht in V. 5. Seine Absicht geht dahin, zu bewirken, daß Hiob wieder ein Herz zu Gott bekomme, ihn abzulenken von der starren Vorstellung von Gottes allmächtiger Willkür, ihm einen Blick zu eröffnen in die Tiefen von Gottes Liebe und Gerechtigkeit.

V. 7. Wenn die Bedrängten ihre Fehler erkannt und sich gebessert haben, so erhebt sie Gott zu weit größerem Glücke, als was sie früher besessen. צדיק bezeichnet hier einen Gerechten nach menschlichem Maaße, denn der vollkommen Gerechte bedurfte und erhielt nach Elihus Theorie gar keine Leiden, auch keine vorübergehenden, obwohl er jedoch nach seiner Ansicht von der Allen gemeinsamen Sünde keinen solchen als existirend annehmen konnte. „Er ziehet nicht ab von dem Gerechten seine Augen," ist stets auf ihr Heil bedacht. „Und mit Königen zum Throne," eigentlich also, daß sie dem Throne angehören, nämlich setzt er sie. Dieß ist aus dem folgenden: „und er läßt sie dort sitzen," herauszunehmen. Der Sinn: Gott ertheilt ihnen eine Herrlichkeit, der Herrlichkeit der Könige gleich, die ihnen, wenn sie derselben würdig bleiben, nimmer entrissen wird. „Sie sind hoch, befinden sich auf dem Gipfel des Glückes." Die nationale Beziehung schimmert hier durch, vgl. 2 Mos. 19, 6; Koh. 10, 7. Für das einzelne gerechte Individuum scheint die Verheißung zu großartig zu sein.

V. 8—15.

Die Erfahrung, wie sie in Hiobs Beispiel so unmittelbar vor Augen lag, schien gegen die im vorigen Abschnitt ausgesprochenen Behauptungen Elihus einen schreienden Contrast zu bilden. Diesen Widerspruch sucht er hier zu beseitigen, indem er auf ähnliche Weise, wie schon in C. 33 in das Geheimniß des Kreuzes einführt.

Wenn Gott Leiden über die Gerechten verhängt, so thut er dieß, um sie zum Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit, der jeder, auch der Beste, unterworfen ist, namentlich des Hochmuthes, und zur Besserung zu führen. Seine Liebe will den Menschen durch kleine Schmerzen vor dem großen und verzehrenden Schmerze bewahren, der die verstockten Sünder trifft. Wer nun den Ruf Gottes, der durch die Leiden an ihn ergeht, zu deuten weiß, dem wird reiches Glück; wer hingegen durch dieselben zu noch größerer Verstockung und zu Zorn und Trotz gegen Gott gebracht wird, der ist rettungslos verloren.

V. 8. Und wenn sie gefesselt sind in Ketten, gefangen in den Stricken des Elendes: V. 9. So zeigt er ihnen an ihr Thun und ihre Vergehungen, daß sie stolz geworden. V. 10. Und er entblößet ihr Ohr für die Warnung und spricht, daß sie sich bekehren von Bosheit. V. 11. Wenn sie hören und dienen, so verbringen sie ihre Tage im Glücke und ihre Jahre in Wonne. V. 12. Und wenn sie nicht hören, so gerathen sie ins Geschoß und sterben durch Mangel an Erkenntniß. V. 13. Und die Ruchlosen, welche Zorn anrichten, nicht schreien, weil er sie fesselt: V. 14. Deren Seele stirbt in der Jugend, und ihr Leben unter den Entehrten. V. 15. Er errettet den Elenden durch sein Elend und entblößet durch die Bedrängniß ihr Ohr.

V. 8. Als Subject sind zu ergänzen die Gerechten im vorigen Verse, d. h. solche, wie Hiob, die von groben Sünden frei, noch mit manchen Schwachheiten und Fehlern behaftet sind. „Und wenn sie gefesselt werden in Ketten," die Ketten, wie aus dem Parallelismus mit בחבלי־עני erhellt, figürliche Bezeichnung des Unglücks und der göttlichen Strafe. An eigentliche Ketten läßt schon die Beziehung auf Hiob nicht denken. Unter dem Bilde der Gefesselten und Geschlossenen erscheinen die Elenden auch in Ps. 107, 10 f.

V. 9. „So zeigt er ihnen an ihr Thun," durch das Leiden nämlich, indem sie nach dem Grunde desselben forschen und also zur Erkenntniß ihrer Schuld gelangen. „Und ihre Sünden, daß sie stolz geworden," גבר in Hithp. in der Bedeutung *sich stolz betragen* nur hier und C. 15, 25. Gerade die verhältnißmäßig

Beſten, zu denen Elihu auch Hiob zählt, bedürfen am meiſten der Leiden, weil ſie ſich in der größten Gefahr befinden, die allen Menſchen und alſo auch ihnen anklebende Sündhaftigkeit zu vergeſſen und ſich ſtolz eine Gerechtigkeit vor Gott anmaßen zu wollen. Ewald meint: Elihu erhebe ſich nicht weit über die Freunde. Allerdings erhebt er ſich nicht zur Höhe des pelagian. Standpunktes, von dem aber auch, wie Ewalds eignes Beiſpiel zeigt, das Geheimniß des Kreuzes nicht erklärt werden kann. Aber der Unterſchied zwiſchen Verbrechen und Schwachheitsſünden iſt doch kein geringer, iſt gerade der, worauf es hier ankam. Den Hochmuth, den Elihu hier allein hervorhebt, würden die Freunde von ihrer äußerlichen Auffaſſungsweiſe aus kaum als Sünde betrachtet haben. Sie ſelbſt hatten davon eine gute Portion. Sonſt würden ſie durch Hiobs Leiden, ſtatt ſich über ihn zu erheben, zu dem Ausrufe veranlaßt worden ſein: Gott ſei mir Sünder gnädig!

V. 10. „Er entblößet ihr Ohr zur Warnung," er macht ſie durch die Leiden, vgl. V. 15, empfänglich für die Zurechtweiſung, die er ihnen ertheilen will. „Und ſpricht," durch ſeine Stimme in ihrem Innern, durch das Gewiſſen oder durch die Wirkung des Mittlerengels in C. 33, 23. Erſt macht er ſie durch das Leiden empfänglich und zugänglich für die Warnung: dann ertheilt er ihnen dieſelbe.

V. 11. Nun die doppelte Wirkung der göttlichen Veranſtaltung; zuerſt bei den Bußfertigen; dann bei den Unbußfertigen. „Und dienen," Gottes Aufforderung, der ſie zur Buße ruft, leiſten ſie Folge und machen überhaupt ſeinen Willen zur Richtſchnur ihres Lebens. נעימים eigentlich Adj.: die lieblichen, dann hier Subſt.: Glück, Annehmlichkeit, Wonne. Ebenſo Pſ. 16, 6 und das נעימות in Pſ. 16, 11.

V. 12. Die Unbußfertigen dagegen wird ſchrecklicher Untergang treffen; dieſer wird individualiſirend durch eine einzelne Gattung deſſelben, den Tod durch das Wurfgeſchoß bezeichnet. עבר בשלח heißt nach C. 33, 18: ins Geſchoß gerathen. בבלי דעת, in nicht d. h. weil nicht iſt, oder war, Einſicht, weil ſie thöricht die göttliche Warnung verſchmähten; die Wirkung ruht in der Urſache.

V. 13. „Welche Zorn setzen," das setzen nicht selten so viel als: machen, wirken; man kann aber auch das setzen von der Aufnahme in das Gemüth erklären, θέσθαι ἐν φρεσίν, vgl. C. 22, 22. Andere: welche Gottes Zorn hervorrufen, durch ihr Murren und ihre Hartnäckigkeit nämlich. Für die erstere Ansicht spricht der Gegensatz des Zürnens gegen das Schreien und besonders V. 18, wo Elihu speciell Hiob vor dem Zorne warnt. „Und nicht schreien, weil er sie gefesselt hat:" der Unterschied des wahrhaft Frommen und des Heuchlers ist der, daß jener in der Anfechtung zu Gott schreit; dieser über Gott; jener auf sich selbst zürnt, dieser auf Gott.

V. 14. „Unter den Entehrten," gleichwie Entehrte. קדשים sind cynaedi, scorta mascula, welche einer Gottheit geweiht waren und sich zu Ehren derselben mißbrauchen ließen, vgl. 4 Mos. 25, 1 ff.; 5 Mos. 23, 18; 1 Kön. 14, 24; 15, 12. Diese Menschen starben nun in der Folge ihrer Ausschweifungen an den schrecklichsten Krankheiten; daher: unter den Entehrten sterben, für: eines schrecklichen, schmerzhaften Todes sterben.

V. 15. Elihu faßt zum Schluß des Abschnittes seine Ansicht von dem Leiden der Gerechten in einem kurzen dictum zusammen. Das Kreuz verhüllte Gnade. — Daß man erklären muß: durch sein Elend, nicht: in seinem Elende, zeigt das parallele בלחץ und die ganze vorhergehende Ausführung, die hier nur summarisch zusammengefaßt wird. „Und er öffnet durch die Bedrängniß ihr Ohr," so daß sie die Stimme Gottes vernehmen, die sie im Glücke überhörten. Bedeutsam ist die Paronomasie zwischen יחלץ und בלחץ, darauf hinweisend, daß das äußerlich sich entgegenstehende innerlich innig befreundet ist.

V. 16—21.

So will er auch dich durch die Leiden, wenn du nicht widerstrebst, zum Heile führen. Beharrest du aber in deinem Trotze, so wird dich schwere Strafe treffen. Was Elihu im vorigen Abschnitte im allgemeinen von dem verschiednen Lose des Bußfertigen und des Unbußfertigen gesagt hatte, das wendet er hier

ſpeciell auf Hiob an und zeigt, V. 16—18, daß die Buße ihm Heil bringen, dann aber, daß nichts ihn von dem Schickſale des letzteren befreien werde, wenn er in ſeiner Geſinnung beharre, V. 19—21.

V. 16. Und er lockt auch dich aus dem Rachen der Noth zu einer Weite, hinter der keine Enge, und die Beſetzung deines Tiſches iſt reich an Fett. V. 17. Doch biſt du voll von des Frevlers Schuld, ſo greifen Schuld und Gericht in einander. V. 18. Denn daß dich nur nicht der Zorn verlocke in Züchtigung, und des Löſegeldes Menge nicht entwinde dich. V. 19. Wird er wohl achten deinen Reichthum? nicht edles Metall und alle Kraftanſtrengungen. V. 20. Nicht ſehne dich nach der Nacht, aufzuſteigen zu den Leuten unter ſich. V. 21. Hüte dich, wende dich nicht zur Bosheit, denn die haſt du lieber als Elend.

V. 16. אף gehört zu dem Suffix in הסיתך; das Verbum הסית incitare, excitare. „Aus dem Rachen der Noth," die Metapher hergenommen von dem Rachen wilder Thiere. רחב Accuſativ bei Verbis der Bewegung; vor מוצק zu ergänzen אשר. מוצק Part. Hoph. von צוק. „Eine Weite unter der nichts Enges" iſt, bezeichnet einen Zuſtand, deſſen Glück nichts ſtören kann. Statt des unter würden wir ſagen hinter, eine Weite, die keinen verborgenen Untergrund oder Hintergrund der Enge hat, aus dem die letztere zu gelegner Zeit hervorbräche. Schultens: ad latitudinem sub qua nihil coarctati. Der Sinn alſo: ſo will auch dich Gott aus der Noth befreien und zu reichem Glücke führen, wenn du nur ſeinem Rufe folgen willſt. תחת nehmen Einige in der Bedeutung anſtatt. Dann würde ein unveränderliches Glück bezeichnet. Das Prät. bezeichnet die in die Gegenwart herabreichende Vergangenheit. „Und die Beſetzung deines Tiſches iſt voll von Fett," vgl. das: du richteſt vor mir an einen Tiſch, in Pſ. 23, 5. Das ſeltnere נחת von נוח, ruhen, auch in C. 17, 16. Ohne Bild: Gottes Gnade wird dich mit reichen Gütern ſegnen. דשן iſt Accuſativ, regiert von dem Adj. מלא, welches ſich an שלחן anſchließt, was den mit Speiſen beſetzten Tiſch, die Tafel bezeichnet, ſo daß es auch ohne תחת ſtehen könnte.

V. 17. Anders, wenn du bei deinem Trotze beharrst. „Doch bist du voll von Frevlers Schuld:" דין (das ziemlich seltne Wort in den Reden Elihus nur hier, in den übrigen Reden nur C. 19, 29) ist die Rechtssache, nicht das Urtheil oder Gericht. Die Rechtssache des Bösen ist von schlechter Beschaffenheit, also von seiner Schuld nicht verschieden. Bouillier umschreibt: si improbi sub flagellis coelestibus obdurationem et pertinaciam imitari malis. „So werden die Sache oder die Schuld und das Recht oder das Gericht ergreifen," eins das andere nämlich, sie werden zusammenhängen. Da kein Object des Erfassens ausdrücklich bezeichnet wird, so kann nur daran gedacht werden, daß sie sich einander fassen.

V. 18. „Denn Zorn, daß er dich nur nicht stürze in Züchtigung:" הסית (vgl. C. 2, 3) im Gegensatz gegen das הסית V. 16. Der Zorn ist nach Mehreren der göttliche Zorn, dem der Hartnäckige anheimfällt. Besser aber Hiobs erhitzte Gemüthsstimmung, seine Erbitterung gegen Gott, vgl. C. 5, 2; 15, 12. 13, wo ihm schon die Freunde dieselbe vorwerfen. Dann hier V. 13. Von der Gluth des Leidens kann חמה nicht stehen. Die müßte näher bezeichnet sein. Von der Gluth des Zornes ist חמה ganz gewöhnlich. Das כי setzt ein cave tibi voraus. Das Masc. יסיתך erklärt sich aus der Personifikation des Zornes. Dieser erscheint als furchtbarer Gegner Hiobs. Ganz ähnlich ist die Personifikation der Sünde in 1 Mos. 4, 7. שפק, Züchtigung, von שפק=ספק schlagen, vgl. C. 34, 26. Das zweite Glied übersetzt de Wette: große Lösung wird dich dem nicht entwinden, richtig, wie der folgende Vers zeigt, nur daß dem: wird das: möge substituirt werden muß, indem Elihu, was sicher geschehen wird, als Wunsch ausspricht. Wer Gottes Zorn anheimgefallen ist, für den reichen alle Güter der Erde nicht zum Lösegeld hin, vgl. Ps. 49, 8. 9. הטה declinare facere, ausbiegen, entgehen machen, befreien.

V. 19. Der Gedanke: kein Lösegeld wird dich erretten, wird hier weiter ausgeführt: „oder meinest du etwa, Gott werde hochachten." שוע Reichthum, vergleiche שוע der Reiche C. 34, 19. Die Bedeutung Geschrei, C. 30, 24, paßt hier nicht. Die Frage

hat den Sinn der ſtarken Verneinung und im Folgenden wird die Rede ſo fortgeſetzt, als ob dieſe ſtünde. Da יערך ſonſt nicht ſchätzen, ſondern vergleichbar ſein, gleichkommen bedeutet, ſo kann man auch überſetzen: wird wohl gleichkommen, ſo daß das שוע Subj. iſt, vgl. C. 28, 17. 19, wo das ערך gerade ebenſo vorkommt. Wird wohl dein Reichthum ein Aequivalent ſein, wodurch du dich von ſolcher Verſchuldung loskaufen kannſt? בְּצָר wie בְּצָר C. 22, 24 edles Metall. — Omnes vires roboris, alles, wodurch der Menſch etwas ausrichten, etwas durchſetzen kann.

V. 20. Elihu tadelt Hiob wegen ſeiner ſchon gleich in ſeiner erſten Rede ausgeſprochenen ungeſtümen Sehnſucht nach dem Tode, der ſich ſo oft diejenigen überlaſſen, die den an ſie durch das Leiden ergehenden Ruf Gottes nicht hören wollen. שאף nach etwas lechzen, wie C. 7, 2. Die Nacht, die Todesnacht, der finſtere Scheol. „Zum Hinaufſteigen der Völker unter ſich," oder hinaufzuſteigen zu den Völkern, die unter ſich ſind. Das Hinaufſteigen der Völker iſt ein Hinaufſteigen, welches den Völkern oder Leuten (in welcher Bedeutung das עמים oft vorkommt) inſofern angehört, als man dadurch zu ihnen gelangt. So wie nun die Höhe bildliche Bezeichnung des Glücks, ſo die Tiefe bildliche Bezeichnung des Unglücks; das Hinaufſteigen alſo figürlich zu nehmen, inſofern Hiob den Aufenthalt in dem finſtern freudenleeren Scheol als ein Glück betrachtet hatte. Der Ausdruck: die Leute, welche unter ſich ſind, iſt doppelſinnig: 1) die Leute, welche ſich im Scheol tief unter ihrem frühern Aufenthalt auf der Oberwelt befinden, 2) die Leute, welche ſtatt ihres früheren Glückes auf der Oberwelt jetzt ein elendes und trübes Schattenleben führen. Der Sinn alſo: erſehne nicht etwas als dein Glück, was in Wahrheit dein Unglück iſt. Ueberlaſſe dich nicht der verzweifelnden Todesſehnſucht, ſondern thue Buße, ſo wirds dir hier auf der Oberwelt noch wohl werden.

V. 21. „Hüte dich, wende dich nicht," hüte dich, daß du dich wendeſt, d. h. laſſe dich nicht durch dein Unglück zum Frevel verleiten. „Denn dieſen ziehſt du dem Unglück vor," בחר mit מן vorziehen, C. 7, 15. Die verderbte Natur des Menſchen will

lieber sündigen, als leiden und so sucht sie im Leiden Trost in der Sünde, in dem wilden Antoben gegen Gott, in der Lästerung seines heiligen Namens. Daß בחר sonst nicht mit על in der Bedeutung wählen vorkommt, macht nichts aus, da die Verba des Affectes so häufig die Sache, auf welcher der Affect weilt, mit על bei sich haben. Das Unrecht ist das unbußfertige und trotzige Murren, nach Art der sich verhärtenden Böse-wichter, V. 13.

Es folgt nun von V. 22 bis zu Ende des 37. Capitels der zweite Theil der vierten Rede des Elihu, worin er der be-schränkten Idee Hiobs von Gott die reine und reelle Gottesidee entgegenstellt. Hiobs bornirter Angriff gegen die göttliche Ge-rechtigkeit scheitert an der Herrlichkeit des göttlichen Wesens. Wie könnte das Wesen, das sich überall als das allervollkommenste zeigt, hier sich solche Blößen geben.

V. 22—26.

Gott ist allmächtig und groß und wunderbar; was er thut, das ist wohl gethan, Gegenstand des anbetenden Preisens und nicht des murrenden Richtens.

V. 22. Siehe Gott handelt groß in seiner Kraft, wer ist ein Lehrer ihm gleich. V. 23. Wer hat ihm seinen Weg auf-getragen, und wer spricht: du thust Unrecht? V. 24. Gedenke, daß du erhöhest sein Thun, welches Männer besingen. V. 25. Alle Menschen schauen es an, der Sterbliche erblickt es von ferne. V. 26. Siehe Gott ist groß über unser Wissen, seiner Jahre Zahl ist unerforschlich.

V. 22. שגב in Kal hoch sein, Hiph. sublimiter, excelse egit. מורה als Part. Hiph. von ירה bedeutet sonst immer, auch in Ps. 84, 7, den Lehrenden, den Lehrer. Diese Bedeutung muß nothwendig auch hier beibehalten werden, umsomehr da als Lehrer sich Gott schon im Vorigen darstellt, vgl. V. 15. 9. 10. Aus Gottes Majestät folgt, daß es keinen bessern Lehrer gibt, als ihn, und daß es daher die höchste Weisheit ist, gleich einem gelehrigen Schüler die Lection zu lernen, die er aufgibt, welches hier die war, daß Hiob sich durch die von Gott über ihn ver-

hängten Leiden zur Erkenntniß seiner Sünde und zur Bußfertigkeit leiten ließ. Hiob hatte Gott meistern wollen, weil ihm die volle Gottesidee entschwunden, seine Vorstellung von Gott eine ärmliche geworden war; indem Elihu ihm die volle Gottesidee, Gott in seiner ganzen Herrlichkeit entgegenstellt, zeigt er ihm, wie es allein vernünftig sei, sich meistern zu lassen, statt zu murren und anzuklagen, ihn zu preisen und sich zu verdammen. Nach dieser Auffassung des Verses enthält derselbe die Quintessenz der ganzen Rede. Das: Gott handelt erhaben in seiner Kraft, wird weiter ausgeführt bis zu C. 37, 13. Das: wer ist ein Lehrer ihm gleich, V. 14—24.

V. 23. „Wer hat ihm aufgetragen, vorgeschrieben, seinen Weg," vergleiche über פקד mit על der Person und Accusativ der Sache zu C. 34, 13. „Wer spricht zu ihm: du hast Unrecht gethan," dieß verhält sich zu dem: wer hat ihm aufgetragen u. s. w., wie das: wer ist ein Lehrer ihm gleich, zu dem: er ist erhaben u. s. w. Aus Gottes Allmacht folgt, daß es thöricht ist, ihn meistern zu wollen, ihn der Ungerechtigkeit zu beschuldigen; vernünftig, sich von ihm meistern zu lassen; aus seiner Unumschränktheit und unbedingten Unabhängigkeit, daß es thöricht ist, ihn zur Rechenschaft ziehen zu wollen. Die unbedingte Unabhängigkeit in Bezug auf die Macht ist nur eine Seite des göttlichen Wesens, welche das Ganze voraussetzt, somit die unbedingte Vollkommenheit; ein bloß allmächtiger Gott ist ein undenkbarer Gedanke.

V. 24. Laß ab von deinem Trotze, der falschen, unehrerbietigen Verkennung Gottes, der Stellung, welche du gegen ihn angenommen; und stimme ein in den Lobgesang der Weisen zum Preise der göttlichen Herrlichkeit, laß deine Stimme nicht fehlen in dem Chore des menschlichen Geschlechtes, welcher seinem Schöpfer und Erhalter Loblieder singt, und laß ab von deinem elenden Separatismus. „Sei eingedenk, daß du erhebest," unterlasse nicht, zu erheben. שורר Pil. von שור singen: preisen, verherrlichen.

V. 25. Das Suffix in בו auf פעל zu beziehen. הזה mit ב: mit freudiger Bewunderung sehen. Wer aus der Ferne schaut, sieht nicht deutlich. Daß der Mensch nur unvollkommen Gottes

Herrlichkeit erkennen kann, dient zum Beweise der Größe derselben und wird hier, wie der Parallelismus zeigt, als solcher angeführt. Parallel ist C. 26, 14.

V. 26. Gott ist unendlich erhaben über all' unser Denken und Dichten; er lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und einen solchen Gott sollte man meistern und richten wollen. Richtig die Vulg.: ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram: numerus annorum ejus inaestimabilis.

V. 27—33.

Von dem Allgemeinen geht Elihu hier zum Besondern über. Groß ist Gott in der Natur. Er bildet die Wolken und erquickt die durstige Erde mit Regen. Er schaffet Donner und Blitz und bedient sich ihrer zum Segen und zur Strafe. — Elihus Schilderungen der Größe Gottes in der Natur sind gegen die in der Rede Gottes dadurch abgegränzt, daß er sich nur auf die Schilderung der himmlischen Phänomene beschränkt. Dieß Ineinandergreifen hat die Aechtheit der Reden des Elihu zu seiner nothwendigen Voraussetzung und reicht schon allein zum Beweise für dieselbe hin.

V. 27. Denn er zieht empor Wassertropfen, sie ergießen Regen aus seinem Dunste. V. 28. Davon triefen die Wolken, träufeln auf der Menschen Menge. V. 29. Und versteht man auch der Wolken Ausbreitungen, das Krachen seines Zeltes? V. 30. Siehe er breitet aus darüber sein Licht, und die Wurzeln des Meeres bedecket er. V. 31. Denn dadurch richtet er Völker, gibt Speise in Fülle. V. 32. Er bedecket die Hände mit Licht und sendet dawider eine Wolke. V. 33. Er gibt Nachricht von sich seinem Freunde, dem Vieh und auch der Pflanze.

V. 27. Das נזל Pi. hier in der Bedeutung wegziehen, in der das Verbum auch V. 7 vorgekommen. Die Wassertropfen, die kleinen Wassertheilchen, welche die Sonne in Dunst aufgelöst in die Höhe zieht. „Sie," die in Dunst aufgelösten Wassertheilchen, „machen flüssig den Regen," lösen sich wieder in Regen auf. Das Suffix in לאדו ist auf Gott zu beziehen, seinem

Dunſte angehörig ſo viel als: quae orta est ex vapore ejus. Das Verbum זקק in C. 28, 1 (das Kal findet ſich in unſerm Buche und überhaupt im A. T. nur an dieſen beiden Stellen) in der Bedeutung ſchmelzen, hier im übertragenen Sinne von den ſich in Regen auflöſenden Wolken.

V. 28. Das אשר: in Bezug auf den, oder wovon, nicht welchen, denn das נזל iſt intranſitiv.

V. 29. „Oder auch verſteht man;" von dem gewöhnlichen Regen wendet Elihu ſich zum Gewitter, deſſen Bildung jetzt noch eben ſo ein Geheimniß iſt, wie in der Zeit Elihus: es ſteht da bis auf den heutigen Tag Hypotheſe gegen Hypotheſe. Die Wolken ſind nach dem Zuſammenhange Gewitterwolken, mit denen ſich der Himmel plötzlich überzieht, und aus deren Mitte krachender Donner erſchallt. מפרש expansio, von פרש ausbreiten, was gleich im folgenden Verſe in dieſer Bedeutung vorkommt. Gemeint iſt die ſchnelle Ausbreitung der Wetterwolken, das Aufziehen des Gewitters am Himmel. „Das Krachen ſeines Zeltes," d. h. die Art, wie Gott den Donner bildet. Das Gezelt Gottes iſt der Himmel.

V. 30. Das Suffix in עליו auf אב zu beziehen: „ſiehe Gott breitet aus über die Wolke ſein Licht;" bald läßt Gott ein Unwetter am Himmel aufziehen und erleuchtet das dunkle Gewölk durch das Licht ſeiner Blitze. „Und er bedecket die Wurzeln des Meeres:" bald läßt er das Unwetter ſich legen und bändigt das Ungeſtüm der Meereswogen, die während des Unwetters ſo hoch ſich thürmten, daß der tiefſte Grund des Meeres ſichtbar wurde. Das ים ſteht immer von dem gewöhnlich ſo genannten Meere, nie von dem „oberen Wolkenmeere". Es iſt ein eigenthümlicher Sprachgebrauch des Buches Hiob, das Unterſte durch die Wurzeln zu bezeichnen, die Wurzeln der Füße C. 13, 27, die Wurzeln der Berge C. 28, 9.

V. 31. Gott bedient ſich der Unwetter, um durch ſie ganze Völker und einzelne Menſchen zu beſtrafen, und zugleich um die durſtige Erde zu erquicken und zu befruchten. בם durch ſie, durch dieſe Dinge, das Gewitter mit ſeinen Erſcheinungen. „Er gibt Speiſe, eigentlich: zu einem Vielmachenden," ſo daß er ein Viel-

machender ist; wie: hervorgehen zu einem Freigelassenen, für: als Freigelassener.

V. 32. Bald erhellt er den ganzen Himmel durch Blitze; bald läßt er den Glanz derselben verhüllt werden durch hervortretende Wolken. כסה mit על: etwas bedecken und ganz bekleiden. „Er bedecket seine Hände mit Licht;" er bekleidet sie mit dem Lichte des Blitzes. Die Hände werden genannt, weil mit diesen die Blitze gleichsam geschleudert werden. צוה mit ב des befehligten Subjectes und mit על der Sache, gegen welche befehligt wird. Das Suffix in עליה zu beziehen auf כפים, nach der Verbindung des Plurals und Duals mit dem Fem. Sing. מפגיע, von פגע in den Weg treten, etwas dazwischen Tretendes, eine dazwischen tretende Wolke; das Hiph. auch sonst gleichbedeutend mit Kal und intransitiv; מפגיע kommt in Jes. 59, 16 gradeso wie hier in der Bedeutung ein Dazwischentretender vor. Die Wolke bildet gleichsam eine Zwischenwand, so daß die Blitze nicht herabfahren können. Also: „er sendet gegen sie," gegen seine mit dem Blitze bekleideten Hände, „aus eine dazwischen tretende Wolke;" er bezieht den früher durch Blitze erleuchteten Himmel mit dunkeln Regenwolken. Also Schilderung der Abwechslung beim Gewitter.

V. 33. Das Gewitter ist für Menschen, Thiere und Pflanzen in der Dürre des Sommers ein Bote Gottes, wodurch er ihnen sein Dasein ankündigt. Das Suffix in עליו ist auf Gott zu beziehen: „er gibt Nachricht von sich." הגיד nicht selten mit dem Accusativ der Person, der etwas verkündet wird, z. B. C. 26, 4. רעו seinem Freunde, den Menschen, für die er als die Träger seines Ebenbildes liebende Sorgfalt trägt, im Gegensatze gegen Thiere und Pflanzen. Daß רע auch von Verbindungen Hoher mit Niederen steht, zeigen 1 Kön. 4, 5; 2 Sam. 15, 37; 16, 16 und der Eigenname ריעואל der Freund Gottes, 1 Mos. 36, 4. 10; 2 Mos. 2, 18. „Er gibt Nachricht dem Vieh und auch der Pflanze." עלה eigentlich das Aufschießende, die aus der Erde aufschießende Pflanze, vgl. עלה von der aufschießenden Pflanze 1 Mos. 40, 10; 41, 22; 5 Mos. 29, 22; Jes. 55, 13; Am. 7, 1. Hier das הגיד mit על, Nachricht geben über die Pflanze, insofern die Nachricht vom Himmel herabkommt.

C. 37, 1—5.

Elihu hatte die Beschreibung des Gewitters begonnen, um Hiob die Größe Gottes aus den Wundern der Natur zu zeigen, da bezieht sich, ein Zusammentreffen, wodurch Gott der Rede seines Knechtes Beifall zuwinkt, der Himmel mit Wolken, der Donner erschallt, Blitze zucken durch die Luft. Elihu ahndend die Nähe Gottes, der im Wetter erscheint, Hiob zu demüthigen, Nachricht von sich seinem Freunde zu geben, der in der Hitze der Anfechtung ihn für seinen grausamen Feind hielt, gibt eine erhabene Schilderung von der furchtbaren Majestät Gottes, die sich eben jetzt im Wetter offenbarte.

V. 1. Und darob erbebet mein Herz und hüpfet von seiner Stelle. V. 2. Höret doch, höret das Toben seiner Stimme und das Gemurmel, das von seinem Munde ausgeht. V. 3. Unter dem ganzen Himmel löset ers, und sein Licht ist bis zu der Erde Säumen. V. 4. Hinter ihm brüllet die Stimme, er donnert mit seiner erhabenen Stimme und läßt sie nicht hintenbleiben, wenn seine Stimme gehört ward. V. 5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar, der Großes thut über unser Wissen.

V. 1. Das Pronomen זאת δεικτικῶς zu fassen. Elihu zeigt auf den Himmel, an dem während seiner Rede ein Gewitter aufgestiegen ist. Und darob: auch über die wunderbare Erweisung Gottes, die jetzt eben sich kund gibt.

V. 2. Das שמע mit ב anhören. שמעו שמוע wie in C. 13, 17; 21, 2, außerdem nur Jes. 6, 9; 55, 2. Das seltne רגז Unruhe, Lärm, Toben hier wie in C. 3, 17. 26; 14, 1; 39, 24.

V. 3. יְשַׁרֵּהוּ nicht Prät. in Pi. von ישר, wogegen die Form spricht, das Zere statt des Kamez der Suff. Prät. und das Fehlen des dag. forte, wozu noch kommt, daß im Vorhergehenden und Folgenden Fut. stehen, sondern das Fut. in Kal von שרה in der Bedeutung lösen, loslassen, worin es Jer. 15, 11 vorkommt. Das Suff. auf הגה, das Gemurmel oder den Donner zu beziehen. „Und sein Licht — sein Blitzstrahl — ist über die

Säume der Erde," כנפות הארץ auch in C. 38, 13, außerdem Jes. 11, 12 (vgl. C. 24, 16); Ez. 7, 2. Der Ausdruck: die Säume der Erde ist ein eigenthümlicher.

V. 4. „Nach ihm," nach dem Lichte oder dem Blitze. „Und er läßt sie, die Blitze, nicht zurückbleiben, wenn seine Stimme gehört worden;" in ununterbrochenem Wechsel folgen Blitz und Donner, Donner und Blitz auf einander. Das עקב hintenbleiben, Pi. hintenbleiben lassen. Die ausdrückliche Nennung der Blitze deshalb unnöthig, weil das Fehlende im Ausdruck durch die Anschauung ersetzt wird.

V. 5. Das נפלאות adverb., wunderbar. „Der Großes thut, mehr als wir wissen;" durch diese Worte, die schon C. 36, 26 da gewesen waren, wird die Schilderung des Gewitters beschlossen, und der Uebergang zu einer andern Materie angezeigt. Damit über den Einzelnheiten das Ziel der ganzen Darstellung nicht entschwinde, wird dasselbe mitteninne mehrfach hervorgehoben.

V. 6—13.

Elihu hatte C. 36, 27–33 zum Erweise der auch die Gerechtigkeit einschließenden Herrlichkeit Gottes den Sommerregen und das mit ihm im Orient meist verbundene Gewitter geschildert. Darauf war er durch das aufsteigende Gewitter, das er mit seiner Darstellung begleitet hatte, zu einer Digression veranlaßt worden, V. 1–5, und schildert jetzt, da ihm die verzögerte Erscheinung Gottes noch Zeit läßt, die Größe Gottes in dem Regen, Schnee und Frost des Winters.

V. 6. Denn zum Schnee spricht er: werde Erde, und zum Regenguß und seinem mächtigen Gußregen. V. 7. Er versiegelt die Hand jedes Menschen, auf daß es erkennen alle seine Arbeiter. V. 8. Und es kommt das Wild in das Versteck, und in seinem Lager wohnet es. V. 9. Aus dem Inneren kommt Sturm, und von verborgnen Oertern Kälte. V. 10. Durch den Odem Gottes gibt es Eis, und des Wassers Weite wird eingeengt. V. 11. Und Heiterkeit vertreibt das Gewölk, er zerstreut die Wolke seines

Lichtes. V. 12. Und er wendet sich in Kreisen in seinen Rathschlägen, daß sie thun alles, wozu er sie verordnet, auf dem ganzen Erdboden. V. 13. Ob zur Geißel, ob für sein Land, ob zur Gnade er es geschehen läßt.

V. 6. כי knüpft an den allgemeinen Satz an: er, der Großes thut unerforschlich, zu Ende des vorigen Verses. Dieser Satz stand dort als Resultat der vorhergehenden Schilderung. Durch die folgende wird ihm neue Begründung gegeben. הֱוֵא Imper. von הוא für היה, wie im Aramäischen; daß die Form הוה statt היה früher auch im Hebräischen herrschend gewesen sei, zeigen einige davon abgeleitete Formen im Pentat. und die Derivata הוה das Seiende, der Zufall und יהוה; הוא kommt in der Bedeutung sein auch in Koh. 11, 3 vor, so daß es also schlechthin unzulässig ist, dem Verbum hier eine andere Bedeutung zu geben, wie die des seins oder werdens. „Sei oder werde Erde," insofern alles Erde ist, was sich auf der Erde befindet. Der Sache nach so viel als: falle zur Erde nieder, aber dichterischer Ausdruck. Mit Unrecht nehmen viele ארץ als Accusativ und dichten gar dem Verbum הוא die Bedeutung sausen an. Im zweiten Hemistich vor גשם zu ergänzen ל: und werde Erde befiehlt er dem Regen u. s. w. גשם der heftige Regen, wie er besonders zur Winterszeit fällt, vgl. Hohel. 2, 11. In der Verbindung von גשם und מטר ist מטר das Genus und גשם die Species; ein noch heftigerer Regen wird bezeichnet durch גשם מטרות, der Platzregen der Regengüsse; מִטְרוֹת der Plur. constr. von מטר, dessen Bedeutung verstärkt wird durch das im Stat. constr. hinzugefügte עזו, dessen Suff. auf Gott zu beziehen ist, der Platzregen seiner Kraft, für: sein heftiger Platzregen.

V. 7. „Er versiegelt die Hand jedes Menschen," er schließt sie in ihre Häuser ein und drückt gleichsam sein Siegel auf ihre Hände, indem er die Werkleute durch Regen und durch Kälte an der Feldarbeit verhindert. אנשי מעשה, die Werkleute, die Arbeiter, wie אנשי מלחמה, die Krieger, אנשי אניות, die Schiffer. Das Suff. auf den zusammengesetzten Begriff zu beziehen, also seine Arbeiter. „Damit erkennen seine Arbeiter," nämlich daß sie seine Arbeiter sind, daß die Erde sein Eigenthum ist, das er ihnen zu

bearbeiten und deſſen Früchte zu genießen er ihnen gegeben hat. Daß nur er der Herr der Erde und nicht ſie, erkennen ſie daraus, daß ſie dieſelbe nicht zu jeder Zeit und nach ihrem Gutdünken bearbeiten können, ſondern nur wenn er den Regen und den Froſt aufhören läßt; wäre es immer Sommer und könnten ſie immer ungeſtört ihren Arbeiten nachgehen, ſo würden ſie vielleicht wähnen, daß ſie nicht ſeine Arbeiter, ſondern die Herrn der Erde ſeien. Mehrere erklären: daß es erkennen alle Menſchen ſeiner Schöpfung. Allein dann hat man kein rechtes Object für das Erkennen, und dann ſpricht dagegen der ſchon nachgewieſene Sprachgebrauch, wonach man nur erklären kann: ſeine Werkleute, ſeine Arbeiter. Was hier übrigens Elihu von dem Winter ſagt, das gilt auch z. B. von der Krankheit. Auch dieſe lehrt den Menſchen erkennen, daß er in Gottes Dienſten ſteht und ohne ihn nicht Hand noch Fuß rühren kann.

V. 8. ארב eigentlich: der Hinterhalt, der Ort, von wo die Thiere auf Raub ausgehen, ihr Lager. מעונות die Höhlen und Schlupfwinkel, in denen ſich die Thiere aufhalten. Der Sinn: nicht bloß die Menſchen, ſondern auch die Thiere müſſen ſeiner Allmacht weichen.

V. 9. חדר eigentlich: das Gemach, die Kammer; hier ſoll es nach Mehreren für חדרי תימן, die Gemächer des Südens, C. 9, 9 ſtehen: Stürme aus Süden, Jeſ. 21, 1 und Sach. 9, 14. Allein der Süden müßte näher bezeichnet ſein, und näher liegt anzunehmen, daß hingewieſen wird auf den geheimnißvollen Urſprung und Character des Windes, der gleichſam aus Gottes Kabinet hervorgeht, vgl. Pſ. 135, 7 und hier C. 38, 24. Daß מזרים Norden bedeute, ſcheint daraus hervorzugehen, daß geſagt wird, daß daher Kälte komme. Die Ableitung von זור fremd ſein aber gibt für das מְזָר die Bedeutung: fremder Ort, und dieſe iſt ganz paſſend im Parallelismus mit חדר penetrale. Das Richtige haben ſchon die LXX: *ἀπὸ δὲ ἀκρωτηρίων ψῦχος*, von den äußerſten Enden oder Gegenden.

V. 10. Mehrere erklären: „durch den Odem Gottes gibt oder bewirkt er Froſt," für: durch ſeinen Athem, מנשמתו; doch kann man יתן auch imperſ. nehmen: es gibt, Prov. 13, 10, und

dieß ist einfacher. Der Odem Gottes kommt auch in C. 4, 9 vor. מוצק Part. Hoph. von צוק enge sein, vgl. C. 36, 16, latitudo aquarum est in arctato, für: coaretatur; es befinde sich in beengtem Zustande. Der Sinn: das im Sommer frei seinen Lauf verfolgende Wasser wird im Winter durch den Frost gleichsam gefesselt und in engen Gewahrsam gebracht. Durch רחב, die Weite, wird das freie sich Ergehen des Wassers, sein Fließen bezeichnet.

V. 11. Kommt dann das Frühjahr, so heitert sich der durch Wolken verdunkelte Himmel — das ist während des Winters das Gewöhnliche nach V. 6 — wieder auf. So wie Elihu von der Beschreibung des Sommers oder der Erweisungen der Größe Gottes in demselben übergegangen war zu der des Winters, so kehrt er jetzt zurück zum Frühling und Sommer, um so seine Schilderung des Kreislaufs der Jahreszeiten zu beschließen. ברר von ברה=בור rein sein, die Himmelsklarheit; טרח nach dem Arabischen, wo es projecit, rejecit bedeutet, vertreiben. Das Subj. zu יפיץ ist Gott. עֲנָן ist stat. constr. von עָנָן Wolke. „Er zertheilet die Wolke seines Lichtes;" die Wolke, welche seinem Lichte insofern angehört, als dasselbe durch sie verdeckt wurde. Gegen den Zusammenhang ist die Erklärung: sein Lichtgewölk, die blitzende Wolke. Es ist hier von den winterlichen Regenwolken die Rede. Als Commentar dient V. 21.

V. 12. תחבולות, Rathschläge, consilia. Das הפך in Hithp. sich wenden, drehen; sich Kreise wenden, Kreiswendungen machen. Gottes Rathschläge sind nicht etwa bloß auf einen Punkt gerichtet, sondern sie gehen hindurch durch den ganzen Kreislauf der Jahreszeiten: sie bilden gleichsam einen vollständigen Cursus. „Auf daß sie," die im Vorhergehenden geschilderten Naturereignisse, die durch seine umfassenden Rathschläge bedingt werden, der Sonnenschein, die Kälte, der Regen u. s. w. „thun" oder ausrichten, treuen Dienern gleich, „alle seine Befehle." ארצה die Erde, mit ה parag. תבל ארצה bezeichnet als eine Art von nom. comp. den Erdkreis in seiner ganzen Ausdehnung. Die Länge des Verses entspricht dem umfassenden Charakter der göttlichen Rathschläge.

V. 13. Das מצא in Hiphil finden machen, machen, daß

Jemand findet, herbeiführen; die Naturerscheinungen müssen alle die verschiedenen Bestimmungen ausführen, die Gott ihnen anweist. לשבט zur Geißel, zur Strafe, wie bei Erdbeben, anhaltender Dürre, Ueberschwemmungen u. s. w.; oder — „für sein Land," als etwas, was nothwendig ist, wenn die Erde fruchtbar sein und ihre Bewohner ernähren soll; oder לחסד zur Wohlthat, zu einer besondern Erweisung seiner Güte, wie in ausgezeichnet fruchtbaren Jahren, wo die Erde mehr trägt, als ihre Bewohner zur nothdürftigen Nahrung bedürfen. Das אם muß offenbar alle drei mal auf gleiche Weise aufgefaßt werden.

V. 14—24.

Elihu wendet das Gesagte auf Hiob an. Kannst du Gottes Herrlichkeit in der Natur begreifen? Ist sie nicht so groß, daß sie all' dein Denken übersteigt? Kann deine Ohnmacht sich mit seiner Allmacht messen? Und wenn nicht — wie kannst du es wagen, mit ihm zu rechten? Mit der Allmacht ist die Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden; von Bedrückung kann da nicht ferner die Rede sein. Dem Allmächtig-gerechten gebührt Unterwerfung. Wer, sich weise dünkend, gegen ihn Recht behalten will, ist der größte Thor.

V. 14. Vernimm dieß Hiob, bleibe stehen und betrachte Gottes Wunder. V. 15. Weißt du, wie Gott dieß entbietet, und sein Wolkenlicht erglänzet? V. 16. Kennst du der Wolken Schwingungen, die Wunder des Vollkommnen an Einsicht? V. 17. Du, dem die Kleider warm werden, wenn die Erde schwül wird aus Süden: V. 18. Du spannst mit ihm wohl den Wolkenhimmel aus, der fest ist wie ein gegossener Spiegel. V. 19. Thue uns kund, was wir ihm sagen sollen, wir können nichts vorbringen wegen Finsterniß. V. 20. Würde es ihm wohl erzählt werden, wenn ich reden wollte, spräche einer, er würde verschlungen. V. 21. Und nun, man siehet nicht das Licht, wenn an dem Wolkenhimmel es erglänzet, und ein Wind vorüberzog und ihn reinigte. V. 22. Vom Norden kommt Gold, über Gott ist furchtbare Herrlichkeit. V. 23. Der Allmächtige wir erreichen ihn nicht, reich an Kraft und an Recht und Fülle der

Gerechtigkeit, nicht mißhandelt er. V. 24. Darum fürchtet ihn, ihr Menschen, er siehet nicht alle, die sich weise dünken.

V. 14. Bleibe stehen, um zu betrachten und zu bewundern, statt zu murren und zu meistern.

V. 15. Das Suff. in עליהם bezieht sich nicht auf ein einzelnes Nomen, sondern auf das in den vorhergehenden Schilderungen Genannte. Das שום mit על kommt mehrfach, z. B. 2 Mos. 5, 8, in der Bedeutung auferlegen vor, imponere alicui aliquid praestandum, imperare alicui aliquid, und diese Bedeutung ist hier ganz passend. Die Naturkräfte erscheinen als Diener Gottes, denen er mit imponirender Gewalt ihre Arbeiten zutheilt; im zweiten Gliede wird unter den Naturwirkungen, welche Gott auf eine der menschlichen Fassungskraft übersteigende, der menschlichen Ohnmacht unerreichbare Weise hervorbringt, speciell der Regenbogen genannt. הופיע kommt sonst immer und auch in unserm Buche C. 3, 4; 10, 3. 22, in der Bedeutung glänzen, erglänzen vor, und man darf daher auch hier nicht übersetzen: erglänzen macht.

V. 16. Das ידע mit ב Einsicht in Etwas haben; hier mit על des Substrates der Kenntniß; „kennst du die Schwingungen, vibrationes der Wolken;" weißt du, wie es möglich ist, daß die schweren Wolken, ohne das Gleichgewicht zu verlieren, ihren Zug fortsetzen? מבלאות = נבלאות. „Des vollkommenen der Wissenschaften," des Allweisen und Allwissenden. Das zweite Glied weist darauf hin, in welcher Beziehung hier die Schwingungen der Wolken in Betracht kommen, als eine einzelne Species in dem unendlich großen Genus der Wunderwerke Gottes.

V. 17. Dieser Vers eng mit dem folgenden zu verbinden. Der Sinn: du, dem auch ohne Arbeit die schwüle Sommerhitze beschwerlich fällt und dich ganz müde und matt macht, du wirst es wohl sein, der mit ihm jenes heitere Himmelsgewölbe ausgespannt hat, welches glänzt, wie ein gegossener Spiegel. Denn wer es wagen will, wie du mit Gott zu rechten, der muß doch wenigstens bis zu einem gewissen Grade ihm gleich sein. Wer mit Gott nach der einen Seite seines Wesens hin, in Bezug auf die Allmacht, sich gar nicht messen kann, der unterlasse es auch

nach der andern Seite hin, in Bezug auf die Gerechtigkeit, sich mit ihm messen zu wollen. „Du, dessen Kleider warm sind" und dir also zu warm werden, so daß du sie alle abwerfen möchtest. בהשקיט, intrans., wenn ruhet, oder schwül wird. Die intransitive Bedeutung findet sich auch sonst mehrfach, z. B. Jes. 57, 20, und es ist kein Grund vorhanden, sie mit Ewald, welcher übersetzt, wenn er die Erde still macht, hier zu verlassen. Stände es in transitiver Bedeutung, so müßte man das Suff. erwarten. מדרום von Süden her, diese Bedeutung aus dem Zusammenhang zu entnehmen.

V. 18. „Du spannest aus mit ihm," ironisch. Die Ironie, zu der sich schon hier ein leiser Ansatz findet, erhält ihren vollkommnen Ausdruck in der Rede Gottes. הרקיע mit ל: Ausdehnung gewähren. שחקים hier, wie aus dem zweiten Gliede erhellt, das Firmament, also Wolken für den Himmel, an dem die Wolken sich befinden. ראי ἅπαξ λεγόμενοι = מראה 2 Mos. 38, 8. מוצק Part. Hoph. von יצק gießen, die Spiegel der Alten waren von gegossenem Erz. In C. 11, 15 steht מצק durch eine abgekürzte Vergleichung für fest. Den Commentar gibt die entfaltete Vergleichung hier. In C. 38, 38 steht מוצק Gegossenes als bildliche Bezeichnung von etwas sehr Festem. Diese drei Stellen gehören unzertrennlich zusammen. Die Festigkeit bezieht sich hier nach 1 Mos. 1, 6. 7 darauf, daß der Wolkenhimmel die sichere Scheidewand bildet zwischen den oberen und den untern Wassern, die ersten in festem Gewahrsam hält, daß sie die Erde nicht überfluthen.

V. 19. „Laß uns wissen, was wir ihm sagen sollen," sage du selbst, ob wir wohl wagen dürfen, mit ihm zu rechten und ihn der Ungerechtigkeit zu beschuldigen, nachdem du erwogen, woran ich dich erinnert, was du früher übersehen, wir Armen, die wir die Thaten seiner Macht und Weisheit nicht einmal begreifen, geschweige denn erreichen können. Fassen wir die Wunder seiner Allmacht recht ins Auge, so wird alle Lust vergehen, uns in Bezug auf die Gerechtigkeit mit ihm zu messen. לא נערך non instruemus, zu ergänzen aus dem ersten Gliede מלין: „wir können nichts vorbringen." „Wegen der Finsterniß;" da das

Licht, welches Gott beiwohnt, Bezeichnung seiner Herrlichkeit ist, so kann die diesem entgegenstehende Finsterniß unserer Existenz nur die Armseligkeit, das Obscure und Elende derselben bezeichnen, vgl. C. 17, 12; 23, 17. Dieß ist es, was uns den Mund schließt, wenn wir mit ihm rechten und ihn der Ungerechtigkeit beschuldigen wollen. Die „intellectuelle Finsterniß" gehört nur als Theil eines umfassenderen Ganzen hieher.

V. 20. Das erste Glied: würde ich nicht in den Wind reden, würde mein thörichtes Gerede von ihm beachtet werden, würde man es ihm als eine Sache von Wichtigkeit berichten? „Wenn ich reden wollte," nämlich in der in V. 19 bezeichneten Weise, und wie Hiob es gethan, mit Gott rechtend und ihn anklagend. Das zweite Glied: wer es wagen wollte, seine oder eines andern Sache führend vor ihn zu treten, um ihn der Ungerechtigkeit zu beschuldigen, der würde verschlungen werden von dem Abgrund seiner Majestät und Herrlichkeit. Wo aber ein solcher unendlicher Vorzug der Herrlichkeit und Majestät stattfindet, da ist es thöricht, den Anspruch zu erheben, daß man in Bezug auf die Gerechtigkeit im Vorzug sei. Wörtlich: so ist es, daß er verschlungen würde.

V. 21. Dieser Vers mit dem folgenden zu verbinden. Wie könnte und dürfte der Mensch es wagen vor Gott zu treten und mit ihm zu rechten? Wenn er den Anblick der Sonne nicht ertragen kann, wenn sie hell am Himmel glänzet und der Wind die Wolken vertrieben hat: wie sollte er denn den Anblick des Lichtes ertragen können, mit dem Gott umkleidet ist, wie sollte er bestehen können vor seiner furchtbaren Majestät. „Und jetzt" — עתה zeigt an, daß aus dem Vorhergehenden die Conclusio gezogen wird — „sehen die Menschen nicht," können sie nicht mit geöffneten Augen anblicken. אור die Sonne oder das Sonnenlicht. בהיר im Chaldäischen glänzend. שחקים wie oben der Himmel. „Und wenn der Wind vorbeigezogen ist und ihn, den Himmel, gereinigt hat."

V. 22. „Aus dem Norden kommt Gold," wenn der Nordwind alle Wolken vertrieben, so strahlet dem Golde gleich die Sonne. Das Gold, eine bei allen Völkern vorkommende poetische Bezeichnung

der Sonne. So ſagt ein arabiſcher Dichter: das Gold des Abends ſpiegelte ſich in dem Silber des Waſſers. Mehrere verſtehen unter dem Golde das eigentliche Gold. Das „vom Norden" u. ſ. w. ſoll ſich auf die fabelhaften Vorſtellungen der Alten von einem Goldlande im fernen Norden beziehen. Aber bei dieſer Auffaſſung fehlt für V. 21 die Anwendung. Das ziemlich ſeltne אתה hier wie in C. 3, 24; 16, 22; 33, 14. „Ueber Gott iſt furchtbare Majeſtät," er trägt ſie, wie eine Krone. Der „furchtbaren Herrlichkeit" hier entſpricht φῶς ἀπρόσιτον in 1 Tim. 6, 16 um ſo mehr, da die Herrlichkeit hier mit dem Lichte verglichen wird, deſſen hellen Glanz das Auge nicht ertragen kann.

V. 23. „Was den Allmächtigen betrifft, ſo finden wir ihn nicht." Treffen die Vulg.: digne eum invenire non possumus. Gottes Herrlichkeit überſteigt unendlich des Menſchen Faſſungskraft. Dieß hier, wie der Zuſammenhang und das gleich Folgende zeigt, ſofern daraus ihre unendliche Größe erhellt. Die „Unerforſchlichkeit des Wirkens Gottes" an ſich gehört nicht hieher. Derſelbe Gedanke der Unfaßbarkeit Gottes im Sinne der überſchwenglichen Herrlichkeit in C. 26, 14. „Er iſt groß an Kraft." Vor משפט zu ergänzen שגיא: „er iſt groß an Recht und Menge der Gerechtigkeit." Daß Gott groß an Kraft, hatte Elihu im Vorigen gezeigt; daß er groß an Recht und Fülle der Gerechtigkeit, betrachtet er als damit unzertrennlich verbunden, ſo viel als: und daher auch an Recht. Non affligit; er thut Niemand Unrecht. Dafür haben mehrere Handſchriften יעֻנֶּה er verantwortet ſich nicht, und dieß iſt von vielen Auslegern vorgezogen worden. Allein die vorhergegangene Erwähnung der göttlichen Gerechtigkeit gibt der Texteslesart den Vorzug. Gerade daß Gott Niemand beſchädige, war das eigentliche Thema, das Elihu behandelte, auf das ſich die ganze vorhergehende Durchführung bezog. Die Herrlichkeit Gottes in der Natur dient nur dem Erweiſe ſeiner Gerechtigkeit zur Grundlage, weil Allmacht nicht mit Ungerechtigkeit verbunden gedacht werden kann.

V. 24. „Er ſiehet nicht alle Weiſen des Herzens," Vulg.: qui sibi sapientes esse videntur. Man muß, dieß iſt das Reſultat, Gott nicht, wie Hiob gethan, verurtheilen, ſondern ihn

fürchten, nicht mit ihm im kindischen Weisheitsdünkel rechten, sondern sich unter seine gewaltige Hand demüthigen, nicht wider ihn murren, sondern sich bekehren. Das πρῶτον ψεῦδος bei allem Murren ist das Verkennen der Wahrheit, daß Gott größer ist, als der Mensch. Ist dieß aufgedeckt, so ist das „fürchtet ihn," die nothwendige Folge.

Elihu hatte scheinbar den Streit beendigt; denn die Freunde waren schon früher vom Kampfplatze abgetreten, und Hiob, der ihr Sieger gewesen, erklärt sich jetzt durch sein Schweigen für besiegt — denn sein Schweigen hatte er früher selbst wiederholt als das Merkmal seiner Niederlage bezeichnet, vgl. C. 6, 24. 25; 19, 4 ff. Allein was noch fehlte, war die göttliche Sanction. Diese allein konnte die Gewißheit gewähren, daß Elihu wirklich als Redner Gottes aufgetreten. Dann kam es auch nicht auf die bloße Lehre an. Hiob mußte zu einem neuen Leben wiedergeboren werden, und das konnte nicht durch bloß menschliche Bemühung geschehen, dazu mußte Gott sich ihm kundgeben. Eine wahrhaftige und gründliche Heilung des Irrthums in religiösen Dingen kann überall nur durch das Gottschauen erfolgen. Da Elihu als Redner Gottes aufgetreten war, so kann natürlich die Rede Gottes nicht mit der seinigen in Widerspruch stehen, auch nichts materiell Neues enthalten. Das Neue liegt nicht im Inhalte, sondern in der Person des Redenden. Auch wird man von vornherein erwarten, daß der Inhalt der Reden Gottes weniger umfassend ist, als der der Rede Elihus. Elihu hatte in dem einen Hauptbestandtheil seiner Rede eine Theorie über den Zweck der Leiden aufgestellt. In diese einzugehen, würde für die Majestät Gottes nicht passen; für diese gehört nur die Ausführung der Grundgedanken des andern Haupttheiles, die Nachweisung, wie Hiobs ganzes Betragen auf einer Verkennung seiner Kleinheit und der Größe Gottes beruhe. Dieser Gegenstand ist ein mehr praktischer. Hier findet sich überall Gelegenheit zu strafen, zu demüthigen. Hier wird die Sache dem Gebiete der Argumentation, des Streites entzogen. Hier fällt jede Exception weg. Wer bin ich, und wer bist du: diese beiden Fragen beherrschen die ganze Rede Gottes, die, was für sie charakteristisch ist, ganz aus Fragen zusammen-

gesetzt ist, nach Justis richtiger Bemerkung, recht eigentlich die Sprache der erzürnten Majestät. Hatte Hiob erst innerlich die richtige Antwort auf diese beiden Fragen gefunden, hatte er erkannt, daß Gott nothwendig Recht, er Unrecht haben mußte, so mußte ihm auch der zweite Haupttheil von Elihus Rede mehr und mehr zu Herzen gehen; denn Gott konnte nur dann Recht haben, wenn die von Elihu aufgestellte Ansicht vom Zwecke der Leiden die richtige war, die nachher dann durch den Ausgang förmliche Bestätigung erhielt. Durch das den Reden Gottes und Elihus gemeinsame Element allein konnte übrigens keine gründliche Beseitigung von Hiobs Schaden stattfinden. Der unterdrückte Zweifel würde sich immer wieder geltend gemacht haben, wenn nicht neben dem: Gott muß Recht haben, weil er Gott ist, auch das klar gezeigt worden wäre, wie er Recht haben könne.

C. 38.

V. 1—7.

Wie kannst du armer Erdenwurm es wagen, denjenigen der Ungerechtigkeit beschuldigen wollen, der durch sein allmächtiges Werde die Erde gegründet!

V. 1. Und es antwortete der Herr dem Hiob aus dem Sturme und sprach: V. 2. Wer denn verdunkelt Rath durch Worte ohne Einsicht? V. 3. Gürte doch wie ein Mann deine Lenden, und ich will dich fragen und du thue mir kund. V. 4. Wo wareſt du, da ich die Erde gründete, zeige es an, wenn du Einsicht kennst. V. 5. Wer hat ihre Maaße bestimmt, denn du weißt es, oder wer hat die Meßschnur an sie gelegt? V. 6. Worin wurden ihre Grundvesten eingesenkt, oder wer legte ihren Eckstein? V. 7. Da jubelten allzumal die Morgensterne, und jauchzten alle Söhne Gottes.

V. 1. מן הסערה aus dem Sturmwinde, aus dem Wetter, was früher von Elihu beschrieben worden war. Das Wetter hat immer drohenden Charakter. Daß Gott zu Hiob aus dem Wetter redet, zeigt, daß er sich versündigt hat. Die folgende Rede Gottes

iſt Ausdeutung des Wetters, in dem er erſcheint. Zu vergleichen iſt das: „er, der im Sturme mich zermalmt," C. 9, 17, dann Pſ. 50, 3: „rings um ihn her ſtürmt es ſehr," wo der Sturm zuſammen mit dem Feuer als Symbol der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes erſcheint, wie ebenſo auch in der oft mißverſtandenen Stelle 1 Kön. 19, 11. 12. Erſt nachdem der Sturm bei Hiob ſein Werk gethan, erfolgt wie bei Elias die דממה. Der Sturm bildet den Charakter der folgenden Rede Gottes ab, die auf den auf ſeine Gerechtigkeit pochenden Hiob einſtürmt. Er ſtellt aber zugleich hinter dieſem wörtlichen Gerichte, wenn er dadurch nicht zur Buße geleitet wird, ein factiſches in Ausſicht. Vergleiche über Winde und Stürme als Symbol des Zornes Gottes und der aus ihm fließenden Gerichte zu Apoc. 7, 1. Das nun **medianum** ſtatt des nun finale weiſt hin auf eine Variante mit dem Präf. ב. Vor dem Artikel ſteht gewöhnlich die abgekürzte Form (vergleiche aber 1 Sam. 24, 9 mit V. 8) und dieſe wollen die Maſorethen hier hineincorrigiren. Die volle Form iſt hier aber gewiß abſichtlich geſetzt, wie in Pſ. 18, 4. 49.

V. 2. „Wer denn verdunkelt," für: wer iſt er, der armſelige Thor, der verdunkelt. Es wird angedeutet, daß in Hiobs Sache, wie überall in Gottes Verfahren nicht blinde Willkür, ſondern weiſer und bedachter Rath herrſche, der nämlich, Hiob zu läutern, wie er im Prologe und in Elihus Rede dargelegt worden war. Des Menſchen Aufgabe iſt es, ſich Gottes Rath klar zu machen, wie Elihu dieß in Bezug auf Hiobs Fall gethan hatte. Statt deſſen aber hatte Hiob dieſen Plan durch ſeine verkehrten Reden verdunkelt. מי nicht dieſer, ſondern Adverb. zur Verſtärkung der Frage: wer denn, quisnam, vergleiche Hupfeld zu Pſ. 24, 8. 10.

V. 3. Wer über Gottes Rathſchläge abſprechen, mit ihm rechten, ſich für gerechter und beſſer als er erklären will, der muß ſeines Gleichen ſein. Ich will dir daher einige Fragen vorlegen, die dir den Unterſchied zwiſchen Menſch und Gott zum Bewußtſein bringen mögen. „Gürte deine Lenden wie ein Mann," ironiſch; jetzt will ich dir Gelegenheit geben, deine Stärke zu zeigen, da du mich ſo oft zum Kampf aufgefordert haſt.

V. 4. „Wo wareſt du?" wareſt du etwa dabei zugegen und halfeſt mir bei dem großen Werke; du, Menſch von geſtern? Das zweite Glied: kannſt du etwa nachweiſen, wo du damals warſt, dich wegen deiner Anweſenheit und Theilnahme bei der Weltſchöpfung legitimiren, du, deſſen Erinnerungen ſich nur auf die kurze dir zugemeſſene Spanne des Daſeins beziehen? Schmidt: nondum fuisti, nec vidisti, nec adjuvisti me, ut cognoscere illud potueris. Einſicht wiſſen = Einſicht beſitzen, vgl. Jeſ. 29, 24; Prov. 4, 1.

V. 5. Ohne Bild: wer hat der Erde nach allen ihren Theilen ihre Ordnung und kunſtreiche Einrichtung gegeben. Warſt du etwa dabei zugegen, ſo daß du aus eigner Anſchauung den großen Baumeiſter der Welt kännteſt oder es gar ſelbſt wäreſt? „Du wirſt es ja doch wiſſen:" es iſt hier die Rede von einem ſelbſtändigen Wiſſen, von einer Kenntniß, die aus eigner Anſchauung geſchöpft worden. Dieſe geht dem Menſchen durchaus ab, der von der Schöpfung nur das weiß, was Gott ihm in ſeinem Worte davon mitgetheilt. Zu dem ironiſchen כי תדע iſt zu vergleichen V. 21.

V. 6. Der große und herrliche Bau der Erde hat keine ſichtbaren Fundamente, die ihn vor dem Einſturz bewahren. Sie iſt über dem Nichts aufgehängt, vgl. C. 26, 7. Warſt du etwa bei dieſem großen Wunder der Allmacht zugegen und ſaheſt, wie es dabei zuging, wie der Erde eine feſte Exiſtenz gegeben wurde, gleich einem Gebäude, das auf ſolidem Fundamente ruht, vgl. Pſ. 104, 5: er gründete die Erde auf ihre Grundveſten, nicht wanket ſie immer und ewig. Das zweite Glied: Haſt etwa du, oder ein anderer Sterblicher dabei mit eignen Augen zugeſehen, wie ihr dasjenige gegeben ward, was ihr die Stelle des Eckſteines vertritt? Saheſt du, wer es that?

V. 7. Nach einem alten Brauche wurde der Grund der Häuſer unter fröhlichem Jauchzen und Geſängen gelegt, vgl. Zach. 4, 7; Esr. 3, 10. So wie nun die Erde geſchildert wurde unter dem Bilde eines großen und herrlichen Gebäudes, und Gott als Baumeiſter, ſo läßt der Verfaſſer, um das Gemälde zu vollenden, die Morgenſterne und die Engel als Zuſchauer auftreten,

unter deren fröhlichem Jauchzen der Grund zum Bau gelegt wurde. Unter den Sternen werden speciell die Morgensterne genannt, weil diese in einem Verwandtschaftsverhältniß zu dem Schöpfungsmorgen stehen. Daß hier die Sterne als zum Theil beim Beginnen des Sechstagewerkes schon vorhanden erscheinen, führt im Einklange mit anderen Thatsachen darauf, daß die Weltschöpfung nicht mit dem Sechstagewerke zusammenfällt. Die Sterne, deren in 1 Mos. 1 gedacht wird, sind nur die, welche zu der Erde in näherer Beziehung stehen.

V. 8—11.

Der Unterschied zwischen Mensch und Gott wird Hiob hier aus der Erschaffung des Meeres klar gemacht.

V. 8. Und wer verschloß mit Thoren das Meer, da es hervorbrach, hervorging aus Mutterschooße? V. 9. Da ich ihm Gewölk gab zu seinem Kleide und Nebel zu seinen Windeln. V. 10. Und ihm bestimmte mein Gesetz und setzte Riegel und Thore. V. 11. Und sprach: bis hieher sollst du kommen und nicht weiter, und hier soll sein Ziel finden der Stolz deiner Wellen.

V. 8. Das Fut. mit vav conv. schließt sich an das: wer hat den Grundstein der Erde gelegt in V. 6 an. Wer hat dieß gethan und dann. Kennst du ihn aus eigner Anschauung, hast du ihn die große Arbeit vollbringen sehen und ihm wohl gar dabei geholfen? „Das Meer mit Thüren umgeben," es also fest abgränzen, als ob es mit Thüren verschlossen wäre. „Bei seinem Hervorbrechen, da es aus dem Mutterleibe hervorging;" so viel als: bei seiner ersten Entstehung, die hier unter dem Bilde einer Geburt dargestellt wird. Es wird hier die Scheidung zwischen Land und Meer als Beweis der göttlichen Allmacht hervorgehoben.

V. 9. Die Metapher, nach der das Meer als ein neugebornes Kind dargestellt wurde, wird fortgesetzt. Wolken und Nebel als das Kleid und die Windeln, worin es von Gott nach seiner Geburt gehüllt wurde, weil es von denselben bedeckt war und noch fortwährend ist.

V. 10. „Und zerbrach über dasselbe mein Gesetz:" die Verba, die abschneiden, zerbrechen bedeuten, haben in den semitischen

Dialecten mehrfach die Nebenbedeutung der festen Bestimmung, also: da ich ihm sein unwiderrufliches Gesetz bestimmte. Ewald übersetzt: und ihm meine Grenze brach, und bezieht die Worte auf die wie gerissenen, gebrochenen, schroffen Ufer des Meeres. Allein das חק bedeutet nicht geradezu Grenze, und daß es hier speciell seine stehende Bedeutung Gesetz hat, erhellt aus dem עליו. „Und ihm gab Riegel und Thüren," Gränzen, die es nicht überschreiten darf. Schmidt: tam egregie verbo meo terminum maris munivi, ac si valvas et vectes ei addidissem.

V. 11. „Und du sollst nicht fortfahren," zu ergänzen לבוא. שית steht hier grade so wie in C. 10, 20 elliptisch für: die Hand anlegen. Die Hand auf jemand oder an ihn legen bezeichnet die Wirkung, die auf ihn geübt wird, vgl. C. 9, 33. Nach dem Zusammenhange kann diese Wirkung hier nur eine hemmende sein. Das Verbum steht imper.: „soll man anhalten," für: soll angehalten werden. Wie in der Urzeit dem natürlichen Meere, so wird Gott dereinst auch dem Meere der Heidenwelt Schranken setzen, Ps. 104, 6—9. Da wird in diesem Interesse die Entwässerung der Erde beschrieben. Sie wird als Vorbild der Entwässerung des Landes des Herrn von den Fluthen der Heidenwelt betrachtet, die sich darüber ergossen haben.

Von der Beschreibung der Größe Gottes in der Schöpfung wendet sich die Rede nun zu denjenigen Erscheinungen in der leblosen Natur, die noch täglich sich wiederholen. In einem raschen Ueberblick verbindet sie zuerst in V. 12—18 die Höhe, die Tiefe und die Weite als die Sphären der Wirksamkeit Gottes. In der Höhe schafft er die Morgenröthe; in der Tiefe liegt der Scheol und das Meer vor ihm bloß und offen; und was die Weite betrifft, so wird die ganze Ausdehnung der Erde von ihm umfaßt. Dann wendet er sich in V. 19 ff. zu einer näheren Beschreibung der Wunder in der Höhe.

V. 12—18.

V. 12. Hast du wohl jemals den Morgen entboten, angewiesen dem Morgenroth seine Stelle? V. 13. Daß es erfasse die Säume der Erde, und die Bösen von ihr aufgeschüttelt werden.

V. 14. Die Erde wandelt sich, wie Siegelthon, und jene stellen sich dar wie ein Gewand. V. 15. Und genommen wird den Bösen ihr Licht, und der hohe Arm wird zerbrochen. V. 16. Kamest du bis zu den Klippen des Meeres, und bist in Erforschung der Fluth du gewandelt? V. 17. Wurden dir offenbar die Thore des Todes, und sieheſt du die Thore des Todesdunkels? V. 18. Reicht deine Einsicht bis zu den Weiten der Erde, zeige an, wenn du das alles weißt.

V. 12. מימיך jemals, eigentlich von deinen Tagen, für: an deiner Tage einem, nicht wie Gesenius: inde a diebus tuis, ex quo tu in vita es, das paßt nicht in 1 Kön. 1, 6. Entsprechend ist das מימי von meinen Tagen, für: einer meiner Tage in C. 27, 6. „Hast du wohl je dem Morgen geboten," ist wohl auf dein Gebot jemals der Morgen erschienen, wie täglich auf das meinige. Und wenn nicht, wie wagst du es, dich in den ungleichen Kampf mit mir einzulassen? Stehst du mir so unendlich nach an Macht, wie magst du wähnen, mich an Gerechtigkeit zu übertreffen? ידעתה, hast du wissen lassen, angewiesen; das ה nach der Texteslesart paragogisch; nach der Randlesart zu שחר zu ziehen, was deshalb in dem ש ein dag. forte erhalten hat. Dagegen das parallele בקר.

V. 13. „Daß sie fasse die Enden der Erde," daß sie erleuchte die Erde, von einem Ende bis zum andern. — „Und aufgeschüttelt, vertrieben, werden von ihr die Bösen," indem sie bei Tagesanbruch sich in ihre Schlupfwinkel zurückziehen und es nicht wagen, die Werke der Finsterniß zu begehen, vgl. C. 24, 17. Das doppelte ע suspensum in רשעים hier und in V. 15 scheint auf einer geistlichen Deutung zu beruhen. Das natürliche Morgenroth Bild des geistlichen, welches Gott einst seinem Volke aufgehen lassen wird. Die Bösen, zunächst die Uebelthäter, dann Bild der heidnischen Bedränger, vgl. Ps. 104, 35.

V. 14. Im ersten Gliede als Subject zu ergänzen die Erde, „sie verwandelt sich wie Siegelthon," insofern sie, die während der Finsterniß einer unförmlichen Masse glich, die Schönheit der Gestaltungen und Bildungen wieder erhält, wie die Siegelerde, sobald ihr der Siegelring aufgedrückt wird, ein

bestimmtes Gepräge erhält. Das Subject zu dem Plural יתיצבו bilden בקר und שחר, der Morgen und die Morgenröthe; diese stellen sich dar, erscheinen als ein Kleid, als ein herrliches Prachtgewand, welches die Erde schmückt.

V. 15. „Den Bösen wird genommen ihr Licht," das Licht der Bösen ist die Finsterniß. Denn diese unterstützt sie bei der Ausführung ihrer Pläne. „Der hohe Arm," der Arm des Hoffährtigen, des frechen Gesetzesübertreters, „wird zerbrochen," der helle Tag verhindert sie, ihre Frevelthaten zu verüben, die von der Nacht begünstigt wurden, so daß ihr Arm so gut wie zerbrochen ist. Der Ausdruck ist freilich auffallend stark, wenn man bei dem natürlichen Lichte stehen bleibt. Seine volle Wahrheit erhält er in Anwendung auf das Licht des Heiles, welches der Herr seinem Volke nach der Nacht der Trübsale aufgehen läßt.

V. 16. נבך ein ἅπαξ λεγόμενον, im Arabischen ein Hügel; die Hügel des Meeres, die Klippen. חקר soll nach Mehreren die innerste Tiefe bedeuten. Schmidt: in loco, ad quem si perveniatur, mare pervestigatum sit. Indessen da חקר sonst immer und namentlich in unserm Buche Erforschung heißt, so wird man am besten erklären: in Erforschung, dasselbe erforschend, vgl. C. 28, 3. Es ist nicht ein müßiges sich Ergehen gemeint, sondern der Besuch des Anordnenden und Gebietenden.

V. 17. Von den Meerestiefen geht der Verfasser über zu den noch tiefern Tiefen des Scheol. Dieser hier als eine mächtige Burg, deren Pforten vor allem Lebendigen auf Erden verschlossen sind, während sie vor Gott, der das ganze Universum mit seiner Gegenwart erfüllt, offen stehen. Der Todesschatten, hier Bezeichnung des Scheol.

V. 18. בין mit ידע etwas vollständig erkennen. Die Weiten der Erde, ihre Ausdehnung von einem Ende bis zum andern. Gemeint ist nicht eine vertheilte, sondern eine concentrirte Erkenntniß, eine solche, die das Ganze zugleich vor Augen hat. Eine solche wohnt dem Menschen auch jetzt nicht bei, trotz aller geographischen Entdeckungen. Unser Wissen ist auch da Stückwerk und wird es bleiben. Auch der Kosmus eines Humboldt trägt wesentlich fragmentarischen Charakter. כלה dieß alles; das Suff.

auf kein bestimmtes Nomen zu beziehen. Schmidt: si habes omniscientiam divinam, ut deo par sis, quo sapientior et justior esse contendis.

V. 19—21.

Gottes Größe in der Herbeiführung von Licht und Finsterniß.

V. 19. Welches ist der Raum, da das Licht wohnt, und die Finsterniß, wo ist ihr Ort? V. 20. Daß du sie nehmest zu ihrer Gränze, und daß du kennest die Pfade ihres Hauses. V. 21. Du weißt es, denn damals wurdest du geboren, und deine Tage sind groß an Zahl.

V. 19. אי זה welcher? Ewald S. 795. דרך kann hier und V. 24 nur Raum, Platz bedeuten, eigentlich Gang. Namentlich das יפרץ in V. 24 erfordert diese Bedeutung. Die Ergänzung in locum paßt da nicht. Denn Subject in יפרץ kann nur דרך sein. Dem Lichte und der Finsterniß dichterisch eine Wohnung beigelegt, in welche sie sich zurückziehen, wenn sie ihr Tagewerk auf Erden vollendet und aus welcher der Befehl Gottes sie wieder hervorruft, wenn sie die nöthige Ruhe genossen. Der Gedanke ist, daß die Entstehung des Lichtes dem menschlichen Verständnisse sich entzieht. Die Entstehung des Lichtes ist bekanntlich bis auf den heutigen Tag der Wissenschaft ein Räthsel.

V. 20. Diese Kunde ist dir nöthig, damit du, wenn ihre Zeit abgelaufen, wie ich, sie dorthin zurückführen und von dort holen könnest. „Nehmen zur Gränze," für: nehmen und zu ihrer Gränze führen. Die Gränze im Parallelismus mit dem Hause ist das eigenthümliche Gebiet, der Ort, da sie zu Hause sind und gleichsam ihre Nachtruhe halten.

V. 21. Ironisch. „Denn damals bist du geboren;" als ich die Welt schuf und die Gesetze bestimmte, nach denen Licht und Finsterniß abwechseln sollten, existirtest du schon und unterstütztest mich mit Rath und That.

V. 22—27.

Der du die Bildung des Schnees, des Hagels, des Windes und des Lichtes nicht kennest und also auf sie keinen Einfluß

ausüben kannſt, wie willſt du dich mir, der ich ſie kennend ſchaffe und ſchaffend kenne, gleichſtellen? Haſt du etwa dem wohlthätigen Gewitter ſeine Ordnung gegeben, oder habe ich es gethan?

V. 22. Kameſt du zu den Schätzen des Schnees, und ſieheſt du des Hagels Schätze? V. 23. Die ich aufgeſpart für die Zeit der Bedrängniß, für den Tag des Kampfes und des Krieges. V. 24. Wo iſt der Raum, da das Licht ſich theilt, der den Oſtwind ausſtreut über die Erde? V. 25. Wer ſpaltete der Waſſerfluth Canäle und einen Weg dem Donnerſtrahl? V. 26. Zu regnen über Land ohne Mann, die Wüſte darin keine Menſchen. V. 27. Zu ſättigen Oede und Einöde und ſproſſen zu laſſen Graswuchs.

V. 22. 23. Der Hagel, nicht etwa auch der Schnee, wird als die Waffe dargeſtellt, deren ſich Gott bedient, um ſeine ungehorſamen Unterthanen zu bekriegen und zum Gehorſam zurückzuführen. Gott legt ſich gleichſam von ihm einen Vorrath an, ſammelt ihn in ſeine Zeughäuſer, bis er den Krieg gegen die Menſchen beginnen will. Der Gedanke iſt der, daß er ihn jederzeit in Bereitſchaft hat. Das: „für die Zeit der Bedrängniß," ironiſch. Gott iſt gut gerüſtet, wenn man ihn angreifen will. Man denke an die geſchichtlichen Beiſpiele des Hagels über die Aegypter, 2 Moſ. 9, 18 ff., und über die Cananiter in Joſ. 10, 11. In beiden Fällen war wirklich ein Tag des Streites und des Krieges, den der Herr gegen die Feinde ſeines Volkes führte.

V. 24. „Wo das Licht zertheilt wird," wo die Maſſe des Lichts ſich in einzelne Strahlen zertheilt, welche die Erde erleuchten, wo der Heerd des Lichtes. Das פרץ in Hiph. tranſit. zerſtreuen. Das Subject iſt der Weg oder Ort. Wo iſt gleichſam die Vorrathskammer des Windes, welche ihn über die ganze Erde ausſendet?

V. 25. Gott hat dem Gewitter ſeine regelmäßige Ordnung gegeben. Die Waſſermaſſe (vgl. zu שטף hier גשם שׁטף Ez. 13, 11. 13) überfluthet nicht in wüſter Weiſe das Land, ſondern ſie wird in Canälen auf daſſelbe herabgeleitet, und die Feuermaſſe wird in einzelne Blitzſtrahlen abgetheilt, denen Gott ihren beſtimmten Weg vorſchreibt. חזיז קולות, der Blitz der Donnerſchläge, der Blitz, der von Donnerſchlägen begleitet wird.

V. 26. 27. Die von Gott geſtiftete Ordnung des Gewitters iſt eine wohlthätige. „Um zu ſättigen die Oede und die Einöde," um den Durſt der öden Wüſte zu ſtillen und ihr neue Lebenskraft zu geben. מצא id quod exit. Alles geſchieht zu Nutz und Frommen der Menſchen. Wenn in V. 26 die Wüſte als das Land ohne Menſchen bezeichnet wird, ſo wird dadurch nur hyperboliſch die Spärlichkeit der Bewohner ausgedrückt und zwar zur Bezeichnung ihres Mangels an den gewöhnlichen Hülfsquellen. In der Wüſte wird die Wohlthat des Regens beſonders tief empfunden, weil ihr ſpärlicher Ertrag ganz dadurch bedingt iſt.

V. 28—30.

Kannſt du dich auch der Allmacht rühmen, mit der ich den Regen, den Thau, das Eis und den Reif erſchaffe?

V. 28. Hat wohl der Regen einen Vater, oder wer erzeugte die Thautropfen? V. 29. Aus weſſen Leibe ging hervor das Eis, und der Reif des Himmels wer gebar ihn? V. 30. Dem Steine gleich verbirgt ſich das Waſſer, und die Fläche der Fluth hält zuſammen.

V. 28. 29. Eis, Thau u. ſ. w. ſind allein durch meine Allmacht erſchaffen worden. Der himmliſche Urſprung im Gegenſatz gegen den irdiſchen.

V. 30. „Wie Stein," dem Steine gleich an Feſtigkeit, „verbirgt ſich das Waſſer," indem auf der Oberfläche, wenn der Fluß gefroren iſt, nur Eis ſich zeigt. יתלכדו continent se invicem.

V. 31—38.

Der du mir an Macht und Weisheit gleich ſein mußt, wenn du gerechter ſein willſt als ich, gebieteſt du über die Sterne und ihren Einfluß auf die Erde, wie ich? Kannſt du nach deinem Willen Regen und Blitze ſchaffen?

V. 31. Bindeſt du die Banden der Plejaden, oder löſeſt du die Feſſeln des Orion? V. 32. Führeſt du heraus die Sterne des Thierkreiſes zu ſeiner Zeit und leiteſt den Bären mit ſeinen Jungen? V. 33. Kennſt du die Geſetze des Himmels, oder beſtimmſt du ſeine Ordnung auf der Erde? V. 34. Erhebeſt

du zur Wolke deine Stimme, und eine Waſſerfluth bedecket dich? V. 35. Sendeſt du Blitze und ſie gehen und ſprechen zu dir: hier ſind wir? V. 36. Wer legte in das Innere Weisheit, oder wer gab dem Verſtande Einſicht? V. 37. Wer zählet die Wolken mit Weisheit, und die Schläuche des Himmels wer legt ſie hin? V. 38. Wenn gegoſſen wird der Staub zum Gußwerk, und die Schollen aneinanderkleben.

V. 31. כימה und כסיל kamen ſchon C. 9, 9 vor. מעדנות, von ענד=עדן, C. 31, 36 binden, die Banden. Der Sinn: haſt du den Geſtirnen ihren feſten Platz am Himmel beſtimmt; oder kannſt du ſie nach Willkür von demſelben verſetzen? מושכות ἅπαξ λεγόμενον, eigentlich Partic., die Banden.

V. 32. Die gewöhnliche Annahme, daß מזרות die 12 Bilder des Thierkreiſes bedeute, beruht auf gutem Grunde, daß es nämlich gleich ſei מזלות 2 Kön. 23, 5. עש=עיש das Bärengeſtirn, vgl. C. 9, 9. „Zugleich mit ſeinen Kindern," das על nicht ſelten superaddentis, vgl. 1 Moſ. 37, 8.

V. 33. משטרו, das Suff. auf שמים zu beziehen. Die Ausleger erklären meiſt: „ſeine Herrſchaft." Allein das Verbum שטר hat in den ſemitiſchen Dialecten durchweg die Bedeutung ſchreiben; davon abgeleitet iſt משטר Schrift im allgemeinen, und hier im Parallelismus mit חקות, ſpeciell Geſetz, weil Iſraels Geſetzgebung von Anfang an eine geſchriebne war, wie ſeine Beamten ſchon in der Urzeit den Namen Schoterim, Schreiber führten. בארץ kann man entweder mit תשים verbinden: beſtimmſt du auf Erden das Geſetz des Himmels, das iſt das einfachſte, oder auch mit משטרו, ſein Geſetz auf Erden, den regelmäßigen Einfluß, den er auf die Erde ausübt.

V. 34. Wird dich, wenn du, zur Bewährung deiner Macht über den Himmel, deine Stimme zur Wolke erhebeſt, wenn du ihr zu regnen befiehlſt, eine Fluth von Waſſer, ein reichlicher Regen bedecken?

V. 35. Werden die Blitze gehen, wenn du ſie ausſendeſt? werden ſie gehorſamen Dienern gleich deine Befehle befolgen?

V. 36. Einen ſichern Ausgangspunkt für die Erklärung dieſes Verſes bildet das Vorkommen des טחוח, eigentlich das

Bedeckte, Ueberzogene, Pſ. 51, 8 in der Bedeutung das Innere, das Herz. Dazu paßt dann ganz gut das שכוי, nach der wahrſcheinlichſten Erklärung intellectus, von dem Verbo שכה, nachdenken, משכיות Gedanken, Pſ. 73, 7. und שכיה Anblick, Jeſ. 2, 16. Die übrigen ſprachlich bedenklichen Erklärungen ſtützen ſich auf den Zuſammenhang, der hier eine Beziehung auf Gottes Wunderkraft in der Ausſtattung der menſchlichen Seele ausſchließe. Allein man hätte die Wiederholung des חכמה in V. 37 beachten ſollen. Die eine Frage bereitet die Beantwortung der andern vor, die eigentlich allein in den Zuſammenhang gehört. Durch die Zuſammenſtellung des Disparateſten, an dem ſie ſich bewährt, erſcheint Gottes Wundergröße in um ſo hellerem Lichte.

V. 37. Gott zählt die Wolken mit Weisheit, damit nie zuviel Regen die Erde verderbe, ſtatt ſie zu befruchten und nicht zuwenig alles verdorren laſſe. השכיב hinlegen; das iſt die im hebräiſchen Sprachgebrauch allein geſicherte Bedeutung. Die ungeſicherte: ausgießen wird durch den Zuſammenhang nicht erfordert. Wenn die Schläuche hingelegt werden, ſo erfolgt der Regen, der die in V. 38 bezeichnete Wirkung hervorbringt.

V. 38. „Wenn zuſammenfließt der Staub zum Gegoſſenen," wenn er durch den Platzregen ſo verbunden iſt, daß er gegoſſenem Metall ähnlich iſt; בצקת Vulg.: quando fundebatur, Infin. von יצק, eigentlich: wenn man gießt, für: wenn gegoſſen wird, ähnlich ויצק man goß, für: es wurde gegoſſen 1 Kön. 22, 35.

C. 38, 39—39, 30.

Gott zeigt Hiob ſeine Größe, des Menſchen Kleinheit aus der belebten Schöpfung, ſo wie früher, im Anſchluß an die Reden des Elihu, der hiebei ſtehen geblieben war, aus den Wundern Gottes in der Höhe.

V. 39—41.

Der Löwe und der Rabe. — Bei beiden wird hervorgehoben, daß ſie ohne des Menſchen Thun, allein durch Gottes Fürſorge ihre Nahrung erhalten.

V. 39. Jagſt du dem Löwen Beute und ſättigeſt den

Hunger der jungen Löwen? V. 40. Denn sie ducken sich in den Lagerstätten, sitzen im Dickicht auf der Lauer. V. 41. Wer bereitet dem Raben seine Nahrung, denn seine Jungen schreien zu Gott, irren umher ohne Speise.

V. 39. לביא nicht die Löwin, sondern dichterische Benennung des Löwen. חיה der Appetit, der Hunger.

V. 40. כי begründet den im vorigen Verse enthaltnen Satz, daß Gott den Löwen ihre Beute jage. Durch ihn haben sie Kraft und Trieb zum Raube. Die Verba שחח und ישב von dem Liegen der wilden Thiere auf der Lauer.

V. 41. Für alle Thiere habe ich gesorgt, von dem edelsten, dem Löwen an bis zu dem verächtlichsten, dem Raben. Kannst du dich derselben Allmacht und Weisheit rühmen? Das כי begründet den im ersten Gliede enthaltenen Satz, daß Gott den Raben ihr Futter bereite. Wer bereitet, so viel als: wer anders als ich. Die Begründung ist davon entnommen, daß Niemand sonst ihnen Nahrung gewähre. Ihr Geschrei geht zu keiner Creatur, nur zu Gott. Ohne diesen ihren Ernährer irren sie umher — die Vulg.: eo quod non habeant cibos. Das ל erklärte sich dann daraus, daß die Ursache der Wirkung angehört. Doch kann man auch gradezu erklären: ohne Nahrung, vgl. C. 41, 25. Kein Mensch sorgt für sie und sie müßten verschmachten, wenn nicht Gott ihnen ihre Nahrung gewährte.

C. 39, 1—4.

Die Steinböcke und die Hindinnen. Bei ihnen wird hervorgehoben, daß sie von tausend Gefahren umgeben und ohne menschliche Fürsorge, leicht und glücklich gebären, und ihre Jungen munter heranwachsen. Wären sie der Obhut des Menschen überlassen, sorgte nicht ein höherer für sie, so würde bald die ganze Gattung vergehen.

V. 1. Kennst du die Zeit, da die Steinböcke gebären, und liegst du der Entbindung der Hindinnen ob? V. 2. Zählest du die Monde, die sie vollbringen, und kennst du die Zeit, da sie gebären? V. 3. Sie krümmen sich, lassen ihre Jungen durchbrechen, entsenden ihre Wehen. V. 4. Es werden stark ihre Jungen, wachsen auf in der Wüste, gehen aus und kehren nicht zurück.

V. 1. „Weißt du die Zeit, wann die Steinböcke gebären?“ Es ist hier und im Folgenden nicht die Rede von einem bloß theoretischen Wissen, sondern von einer praktischen, hülfreichen Wissenschaft, so daß auch die fortgeschrittenste Naturwissenschaft die hier aufgeworfene Frage nicht mit ja beantworten kann. „Weißt du,“ nämlich um ihnen, wann dieselbe gekommen, bei der Geburt beizustehen. Dieß erhellt noch deutlicher aus dem zweiten Gliede. יעל ein Nomen gebildet aus der 3. Fut. von עלה steigen, eigentlich der Felssteiger. Das חולל Pil. von חול nicht gebären, sondern gebären machen, entbinden, vgl. Ps. 29, 9 wo das יחולל אילות in der Bedeutung vorkommt, er macht Hindinnen gebären. Also: „warteſt du ab das Gebärenmachen der Hindinnen,“ sorgst du dafür, daß du sie, die tausend Gefahren ausgesetzten, auf beständiger Flucht begriffenen, zu rechter Zeit entbindest? Es wird als Beweis der göttlichen Allmacht und Weisheit hervorgehoben, daß er die Natur dieses Thieres so eingerichtet hat, daß sie ungeachtet aller dieser tausend Gefahren nicht fehlgebärt.

V. 2. „Zählst du die Monate,“ wiederum, um ihnen, wenn sie abgelaufen, bei der Geburt beizustehen. תמלאנה, welche sie vollmachen, es ist אשר zu ergänzen, bis zur Zeit ihres Gebärens nämlich.

V. 3. „Sie krümmen sich,“ um zu gebären, nämlich, „sie lassen hervorbrechen ihre Jungen; ihre Geburtswehen werfen sie von sich.“ Der Sinn: ohne große Schmerzen und ohne menschlichen Beistand, werfen sie ihre Jungen und sind, wenn sie dieselben geboren haben, ganz munter und wohl. Bist du es vielleicht, der mit weiser Fürsorge die Geburt ihnen so leicht gemacht hat?

V. 4. Dieselbe Fürsorge Gottes, welche bei den Müttern, offenbart sich auch bei den Jungen. Das Verbum חלם im Syrischen convalescere. בר im Syrischen und Arabischen: das freie Feld, die Wüste, wo Niemand ist, der sich ihrer annehmen kann. Das למו auf die Jungen zu beziehen.

V. 5—12.

Der wilde Esel und der Büffel. Beide offenbaren die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Menschen insofern, als sie vermöge des von Gott in sie gelegten Freiheitstriebes nicht

wie die ähnlichen zahmen Thiere (es werden nach dem opposita juxta se posita gerade solche wilde Thiere gewählt, welche unter den zahmen ihr Analogon haben) gezähmt werden können, welche Anstrengung auch der Mensch aufbiete.

V. 5. Wer ließ den Waldesel frei, und wer löste die Banden des wilden Esels? V. 6. Dem ich die Einöde gab zu seinem Hause und zu seiner Wohnung das Salzland. V. 7. Er lacht des Getümmels der Stadt, das Lärmen des Treibers höret er nicht. V. 8. Was er auf den Bergen erspäht, ist seine Weide, und allem Grünen forscht er nach. — V. 9. Wird wohl der Büffel dir dienen wollen, oder übernachten an deiner Krippe? V. 10. Wirst du ihn binden an seine Seilfurche, oder wird er Thäler eggen hinter dir? V. 11. Darfst du auf ihn trauen, weil groß seine Kraft, und ihm überlassen deine Arbeit? V. 12. Darfst du dich verlassen auf ihn, daß dein Same einkommen wird, und wird er ihn sammeln auf deine Tenne?

V. 5. פרא und עירוד gleichbedeutend, der Waldesel; vgl. zu C. 11, 12. „Wer hat ihn freigelassen," wer anders, als ich, hat ihm die Freiheit geschenkt, da der zahme Esel dem Menschen dienstbar ist?

V. 6. מלחה das Salzland, die unfruchtbare Wüste.

V. 7. Er fühlt sich glücklich in der Einöde und freut sich, daß er nicht, wie der zahme Esel dem Rufe des Treibers zu gehorchen braucht.

V. 8. Kein Mensch sorgt für ihn und doch findet er seine Nahrung durch den von Gott in ihn gelegten Instinkt. יְתוּר ein Nomen gebildet aus der 3. Fut., wie יְבוּל und יְקוּם, von תור erspähen. „Das Ausgespäete der Berge," dasjenige, was er auf den Bergen ausspäht. דרש mit אחר: etwas aufsuchen.

V. 9. Du hast nicht einmal so viel Herrschaft über die Natur, daß du ein Thier, dem ich unzähmbare Wildheit gegeben, zähmen und es zu deinem Dienste benutzen könntest. רים bedeutet, wie Schultens zu dieser Stelle, Michaelis in den Supplementen und Gesenius in dem Thes. erwiesen haben, den wilden Ochsen, den Büffel. Gegen die Beziehung auf den wilden Oryx, eine Art von Antilopen, entscheidet der Parallelismus mit dem zahmen Stiere. Der Einwand, daß der Büffel allerdings

gezähmt werden könne, trifft nicht, da hier nicht von der Zähmung ganz im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer solchen, die ihn zur Feldarbeit geeignet macht.

V. 10. Kannst du u. s. w., d. h. kannst du ihn dahin bringen, daß er Furchen zieht oder pflüget, dem Stricke folgend, mit dem du ihn regierst? also, daß er dir dieselben Dienste leistet, wie der zahme Ochse. „Seine Seilfurche," d. h. die Furche, die er dem Seile folgend ziehen soll. „Wird er eggen die Thäler," d. h. das flache Feld, hinter dir. Wenn ein Ochse zur Feldarbeit angelernt werden soll, so pflegt ein Mann vor ihm her zu gehen, der ihn bei den Hörnern faßt, daher אחריך. Die Erwähnung der Thäler erfordert nicht, daß der רים ein Thier des Gebirges ist, da die Thäler auch sonst als das Local der Saatfelder erscheinen, vgl. Ps. 65, 14.

V. 11. Alle seine Kraft hilft dir nicht, weil du nicht vermagst dir dieselbe dienstbar zu machen.

V. 12. Das heißt: glaubst du wohl, daß er dein Feld so gut bearbeiten wird, daß du deine Aussaat zurückerhälst? „Daß zurückkehren wird dein Saame:" dafür die Masorethen ohne Noth das Hiph. — גרן die Tenne, nach Mehreren hier für die Früchte, welche auf die Tenne gesammelt werden, besser aber bei יאסוף zu ergänzen: den zurückkehrenden Saamen oder die Ernte, und das גרנך als Accusativ, wie er bei den Verbis der Bewegung steht.

V. 13—18.

Der Strauß. Bei ihm wird die wunderbare Schnelligkeit hervorgehoben, mit der die Schilderung anhebt und schließt. Was in der Mitte ausführlich berührt wird, die Dummheit, dient nicht directe, sondern indirecte zum Erweise der Größe Gottes; kommt nicht an sich, sondern nur in Verbindung mit der Schnelligkeit in Betracht. Ueberall in der Natur hat Gott die Mängel durch Vorzüge kompensirt. Wer sollte nicht glauben, daß ein so dummes Thier, wie der Strauß, allen Gefahren ohnmächtig Preis gegeben sei? Aber siehe, Eins ist, was ihn für alles Andere entschädigt. Je weniger Klugheit, desto mehr Schnelligkeit besitzt er, so daß er leicht allen seinen Verfolgern entrinnt.

V. 13. Der Flügel der Strauße frohlocket, nach Fittig und Gefieder gleicht er dem Storche. V. 14. Doch er überläßt der Erde seine Eier, und auf dem Staube brütet er. V. 15. Und vergißt daß ein Fuß sie zerdrücken, und das Wild des Feldes sie zermalmen kann. V. 16. Er behandelt hart seine Jungen, als wären sie nicht sein, umsonst ist seine Arbeit ohne Schrecken. V. 17. Denn Gott ließ ihn der Weisheit vergessen, und gab ihm kein Theil an der Einsicht. V. 18. Zur Zeit, da er in die Höhe sich schwingt, lacht er des Rosses und seines Reiters.

V. 13. רננים, von רנן einen girrenden, kläglichen Ton von sich geben, dichterische Benennung der Strauße, wegen des durchdringenden Geschreis, das sie bei Nachtzeit erheben, parallel der andern ebenfalls dichterischen בנות יענה, die Töchter der Klage, C. 30, 29. Der Plural bezeichnet den einzelnen Strauß, nach der Mehrheit von Klagetönen, die er von sich gibt. Der Vogel wird gleichsam als das leibhaftige Geschrei betrachtet. Daß nicht bloß der weibliche Strauß, daß das ganze Geschlecht gemeint ist, zeigt, daß in V. 16 an die Stelle des Femin. das Masc. tritt. Der Strauß wird unter den vierfüßigen Thieren hier beschrieben, weil er in vielen Stücken ihnen gleich kommt. „Der Flügel der Straußen frohlocket," hurtig und rasch bewegen sie ihre Flügel; die Strauße bedienen sich der Flügel nicht zum Fliegen, sondern zum Laufen. חסידה, der Fromme, Bezeichnung des Storches wegen seiner Pietät gegen seine Jungen. Wörtlich: „wenn es auf die Flügel und das Gefieder ankommt," — אם gradeso z. B. C. 9, 19 — „so ist er Storch," für: er hat Flügel und Federn wie der Storch. Der Strauß und der Storch sind sich in der Farbe der Federn ganz ähnlich. Ewald erklärt: ist er frommer Fittich wohl und Feder? Allein es ist hart, daß die Frömmigkeit den Flügeln beigelegt werden soll, statt dem Strauße selbst. Die Frage ist hier nicht recht passend, und das אם steht nicht bei jeder Frage, sondern in der Regel nur bei einer gewissen Klasse von Fragen, zu der die unsrige nicht gehört.

V. 14. Das כי begründet den vorigen Satz, in dem die Aehnlichkeit des Straußes und des Storches in die Flügel und Federn gesetzt, aber auch auf sie beschränkt wird. Der Grund

dieſer Beſchränkung wird hier angegeben, durch die Nachweiſung der anderweitigen Verſchiedenheiten zwiſchen beiden. Formell alſo iſt כי denn, der Sache nach = doch. Der Storch ſorgt mit liebevoller Sorgfalt für ſeine Jungen; der Strauß iſt gar nicht darauf bedacht, eine ſichere Stätte für ſein Neſt auszuſuchen, wie der Storch das thut, der in der Höhe ſein Neſt baut nach Pſ. 104, 17, ſondern legt ſeine Eier ohne weitere Umſtände auf den Boden, wo ſie jeder Beſchädigung ausgeſetzt ſind. עזב mit ל überlaſſen. חמם in Pi.: warm machen, brüten.

V. 15. Das Suff. in תזורה und תדושה auf den Plur. ביצים zu beziehen. Die Eier werden in eine Einheit zuſammengefaßt.

V. 16. „Bei dem entfernteſten Getöſe — ſagt Shaw — verläßt der Strauß ſeine Eier und Jungen, zu denen er vielleicht niemals wieder zurückkommt. Die Araber treffen öfter einige von den kleinen, die nicht größer als erwachſene Hühner ſind, halb verhungert an.“ „Zu nicht ihm,“ ſo daß ſie ihm nicht ferner angehören. „Ohne Schrecken,“ ohne daß er dadurch erſchreckt wird.

V. 17. „Denn Gott hat ihn vergeſſen gemacht die Weisheit.“ Der Strauß iſt ein ſehr dummes Thier. Er verläßt ſeine Eier und kann ſie nicht wiederfinden; er verſchluckt ohne Auswahl, was ihm vorgeworfen wird, Eiſen, Glas, Knochen, ja glühende Kohlen; er glaubt, nach der freilich beſtrittenen Angabe Mehrerer, ſeinen Verfolgern dadurch unſichtbar zu werden, daß er ſeinen Kopf in einen Sandhaufen oder unter ſeine Flügel ſteckt u. ſ. w. Daher das arabiſche Sprüchwort: dümmer als ein Strauß. „Und gab ihm kein Theil an der Einſicht:“ als Gott die Einſicht austheilte, iſt er leer ausgegangen.

V. 18. Aber zum Erſatz für dieſen Mangel gab ihm Gott eine ausgezeichnete Schnelligkeit. Xenophon erzählt in der Anabaſis, daß keiner der Reiter des Cyrus einen Strauß habe erreichen können. כעת zur Zeit. Die Zeit iſt hier wie in 4 Moſ. 23, 23 diejenige, die für das in Rede ſtehende die geeignete iſt = zu ſeiner Zeit, zur rechten Zeit. Man kann aber auch erklären: zur Zeit, wenn er in die Höhe ſich ſchwingt, ſo ſpottet er. Daß das Verbum מרא hier ſich erheben bedeute, erhellt aus dem Zuſammen-

hang. Die Dialecte geben nichts Entſprechendes. Denn das von Schultens und Geſenius verglichene arabiſche مَوَى hat nicht die von ihnen ihm beigelegte Bedeutung.

V. 19—25.

Das Streitroß. Den Uebergang zur Beſchreibung desſelben macht V. 18, wo geſagt wird, daß der Strauß des Roſſes ſpotte. Beide haben die Schnelligkeit mit einander gemeinſam.

V. 19. Gibſt du dem Roſſe Stärke, bekleideſt du ſeinen Hals mit dem Donner? V. 20. Läſſeſt du es hüpfen gleich der Heuſchrecke, furchtbar iſt ſeines Schnaubens Pracht. V. 21. Sie ſcharren im Thale und freuen ſich in Kraft, gehen aus der Rüſtung entgegen. V. 22. Es lachet des Schreckens und erbebet nicht und kehrt nicht zurück vor dem Schwerte. V. 23. Ueber ihm klirret der Köcher, die Flamme des Speeres und die Lanze. V. 24. Bei Lärmen und Toben verſchlingt es die Erde und glaubt nicht, daß es den Hall der Drommete vernommen. V. 25. So lange die Drommete ſchallt, ſpricht es: Hui, und von ferne riechet es den Krieg, das Donnern der Fürſten und das Feldgeſchrei.

V. 19. רעמה=רעם Donner; dieß Bezeichnung des Gewiehers. Die andern Erklärungen des Wortes höchſt gezwungen. רעמה hier wird von רעם in V. 25 nicht losgeriſſen werden dürfen. Das Gewieher erſcheint als ein edler Schmuck des Halſes, aus dem es hervorgeht. In den Parallelismus gehört nur ſolches, worin die Kraft des Roſſes ſich äußert.

V. 20. Die Vergleichung der Schnelligkeit des Pferdes mit der Schnelligkeit der Heuſchrecke auch Joel 2, 4. „Die Pracht ſeines Schnaubens," ſein prächtiges Schnauben, „iſt Schrecken," iſt furchtbar.

V. 21. „Sie graben," ſie ſcharren vor Ungeduld, „im Thale," für: auf dem Schlachtfelde. נשק, die Rüſtung ſteht, und nicht die Gerüſteten, weil die Rüſtung es iſt, was die Gerüſteten furchtbar macht. Daß man nicht ohne weiteres der Rüſtung die Gerüſteten ſubſtituiren darf, geht hervor aus dem Folgenden, wo die Rüſtung ſpecialiſirt wird: das Schwert, die Pfeile, die Lanze.

V. 22. Daß der Schrecken hier speciell derjenige ist, den die Waffen einjagen können, erhellt aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden. A facie gladii i. e. metu gladii.

V. 23. רנן=רנה klirren, schwirren. Der Köcher kommt hier nach seinem Inhalte, den Pfeilen in Betracht, die in Klagl. 3, 13 als „Söhne des Köchers" bezeichnet werden. Daß an die feindliche Rüstung zu denken ist, nicht an die des Reiters selbst, zeigt das: „entgegen der Rüstung," in V. 21, und die Analogie des Schwertes in V. 22. „Die Flamme des Spießes," für: der flammende Spieß. Richtig Schmidt: sustinet sine timore ut sonet super ipso pharetra etc.

V. 24. „Im Lärmen und Toben," im Getümmel der Schlacht, an welchem theilzunehmen es in seinem keine Furcht und Scheu kennenden Feuer vor Ungeduld brennt; daß das רגש und רגז, Lärmen und Unruhe, sich auf das Schlachtgetümmel bezieht, nicht auf das Roß selbst, zeigt das entsprechende בדי שופר und „der Lärm der Fürsten und das Geschrei," im Folgenden. „Es verschlingt die Erde;" ebenso sagen die Araber von einem sehr schnell laufenden Pferde, daß es die Erde verschlingt. Das zweite Hemistich. Es brennt also von Schlachtlust, daß, wenn die Drommete ertönt, es seinen Ohren nicht traut. Man traut seinen Ohren nicht, wenn man etwas über die Maßen Angenehmes hört; es ist ein θαυμάζειν ἀπὸ τῆς χαρᾶς.

V. 25. „Bei der Reichlichkeit der Drommete:" richtig Jarchi: quum tuba diu multumque sonat. Es bleibt sich immer in seiner Munterkeit und Frische gleich. — Plinius l. 8 c. 42 von den Pferden: iidem praesagiunt pugnam. Dieß Vorhermerken geht von der Schlachtenlust aus und kommt hier als Zeichen solcher in Betracht.

V. 26—30.

Der Habicht und der Adler. Der erstere in Bezug auf den Wandertrieb, der zweite in Bezug auf Kräftigkeit seines Fluges, die Kühnheit seines Nestens und seinen Scharfblick. Daß

der Adler hier in dem Beweiſe der Größe Gottes aus den lebendigen Creaturen auf Erden den Beſchluß macht, wie der Löwe in C. 38, 38 den Anfang, kann um ſo weniger zufällig ſein, da Löwe und Adler beide bei dem Cherub vorkommen, dem Symbole der lebendigen Creaturen auf Erden, der Löwe als Repräſentant der wilden Thiere, der Adler als Repräſentant der Vögel.

V. 26. Regt durch deine Einſicht der Habicht die Schwingen, breitet aus ſeine Flügel gen Süden? V. 27. Oder ſteigt auf deinen Befehl der Adler in die Höhe und baut hoch oben ſein Neſt? V. 28. Den Felſen bewohnt er und übernachtet auf der Spitze des Felſens und der Bergklippe. V. 29. Von dort erſpähet er Speiſe, ſeine Augen ſchauen aus der Ferne. V. 30. Und ſeine Jungen lecken Blut, und wo Erſchlagene ſind, da iſt er.

V. 26. Haſt du mit weiſer Vorſicht dem Habicht den Trieb gegeben, daß er mit dem Wechſel der Jahreszeit in ferne Länder zieht?

V. 27. „Auf deinen Befehl;“ auf dein die ganze Natur beherrſchendes Wort. „Er machet hoch,“ er ſchwinget ſich hoch empor. Das zweite Glied iſt aus dem erſten zu ergänzen: iſt es auf deinen Befehl, daß er hoch macht.

V. 28. „Zahn des Felſen,“ eine hohe Felsſpitze.

V. 29. חפר graben, dann: nachforſchen. Den weitſpähenden Blick des Adlers rühmten ſchon die Alten. Nach Ed. Young ſieht der Adler ſo ſcharf, daß er, wenn er gleich ſo hoch in der Luft ſchwebt, daß man ihn nicht mehr ſehen kann, doch die kleinſten Fiſche unter dem Waſſer wahrnimmt. למרחוק nicht: in die Ferne, ſondern: aus der Ferne. So kam es in C. 36, 3 vor, vergleiche dort V. 25 und das paßt auch beſſer in den Parallelismus mit dem erſten Gliede.

V. 30. ילעו lecken, ein Onomatop. Die Ausleger bemerken mehrfach, נשר, Adler im weitern Sinne, umfaſſe zugleich das Geſchlecht der Geier. Der Adler im engern Sinne freſſe kein Aas. Aber man kommt jetzt darin überein, daß dieß nur in Bezug auf verweſte Leichen gilt. Hier aber iſt von Erſchlagenen die Rede. Auf unſere Stelle ſpielt der Herr an in Matth. 24, 28.

C. 40.

V. 1—5.

Hiob erkennt ſein Unrecht und verſpricht Beſſerung.

V. 1. Und es antwortete der Herr an Hiob und ſprach: V. 2. Will mit dem Allmächtigen hadern der Tadler, der Gott zurechtweiſt, beantworte dieß. V. 3. Und es antwortete Hiob dem Herrn und ſprach: V. 4. Siehe ich bin gering, was ſoll ich dir antworten, meine Hand lege ich auf meinen Mund. V. 5. Einmal habe ich geredet und nicht will ich antworten, und zweimal und nicht will ich fortfahren.

V. 1. Mehrere: porro respondit; das porro unnöthig. Der folgende Vers iſt die Antwort ſelbſt, das Vorhergehende die Vorbereitung, die freilich nach C. 38, 1 auch zu der Antwort im weiteren Sinne gehört.

V. 2. רֵב Inf. von ריב=רוב ſtreiten. Der Infin., welcher die bloße Handlung ausdrückt, ſteht ſtatt des verbi finiti nicht ſelten im Anfang der Rede, wenn die Handlung abſichtlich nicht auf die gewöhnliche ruhige Weiſe vorgetragen, ſondern mit Nachdruck allein geſetzt und hervorgehoben werden ſoll. Es iſt dieß eine dem Affecte eigenthümliche Breviloquenz. Abſichtlich in beiden Gliedern nicht das Pronomen. Es ſoll auf die Thorheit des Unterfangens, mit dem allmächtigen und erhabenen Gott rechten zu wollen, hingewieſen werden. יְסֻר eine Frequentativform, wie גְּבוּר, שְׁכוּר u. ſ. w. „Er beantworte dieß," die jetzt von mir aufgeworfenen Fragen; ehe du fortfährſt, meine Gerechtigkeit und ſomit meine Gottheit anzugreifen, beweiſe mir in Beantwortung der vorgelegten Fragen deine mir gleiche Macht und Herrlichkeit. Mußt du verſtummen auf dieſe Fragen, kannſt du ſelbſt nicht anders, als im Angeſichte meiner Allmacht deine Ohnmacht erkennen, ſo liegt darin zugleich ein Geſtändniß der Thorheit, mit mir rechten zu wollen. Denn mit der Allmacht iſt die Fülle der Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden.

V. 4. קלל gering sein. „Die Hand auf den Mund legen," Gestus des beschämten Schweigens. Der Sinn: ich erkenne den unendlichen Abstand zwischen mir und dir, o Gott. Daher lasse ich ab von meiner hochmüthigen Anmaßung und unterwerfe mich dir gänzlich.

V. 5. Einmal und zweimal, semel iterumque locutus fui. Es ist schon genug, daß ich es ein- und zweimal gethan habe.

V. 6—14.

Mit Recht bemerkt Bouillier: daß die Rede Gottes durch das erste Bekenntniß Hiobs unterbrochen werde, gehöre der dichterischen Kunst an, welche die Ermüdung durch eine zu lange ununterbrochene Rede zu vermeiden suche. Ohne diese mitten inne stehende Hinweisung auf den letzten Zweck könnte man diesen selbst über den vielen Einzelheiten aus den Augen verlieren. — Es wird in diesem Abschnitt unter anderm gesagt, Gott demüthige alles Stolze, stürze die Frevler u. s. w. Durch diese Aeußerungen ist Ewald zu einem Mißverständnisse der Tendenz des Abschnittes verleitet worden; in Folge dessen er die ganze folgende Schilderung des Behemoth und des Leviathan für unächt erklärt hat. Er meint, wie in der ersten Rede Gottes Allmacht, so werde hier seine Gerechtigkeit erwiesen. Aber zu diesem Zwecke wären die kurzen und beiläufigen Aeußerungen unseres Abschnitts keineswegs genügend. Der Beweis der göttlichen Gerechtigkeit, in einigen hingeworfenen Behauptungen bestehend, würde gegen den Erweis der göttlichen Allmacht sehr abstechen. Das Richtige ist, unser Abschnitt hat es mit der göttlichen Gerechtigkeit als solcher gar nicht zu thun. Die Bändigung der Stolzen und der Frevler kommt in ihm nur vor als Beweis der göttlichen Allmacht, mit dem sich die zweite Rede gerade so wie die erste ausschließlich beschäftigt. Dieß zeigt gleich V. 10: „Ziehe an Hoheit und Erhabenheit und bekleide dich mit Herrlichkeit und Majestät," als dessen weitere Ausführung das zu betrachten ist, was in V. 11 und 13 über den Untergang der Frevler vorkommt. Dieß auch der Schluß in V. 14: „So will auch ich dich loben, daß deine Rechte dir Hülfe schafft," in dem nicht etwa Hiobs Ungerechtigkeit

der göttlichen Gerechtigkeit, sondern Hiobs Ohnmacht der göttlichen Allmacht entgegengesetzt ist. Auf dasselbe Resultat führt uns auch die zweite Antwort Hiobs in C. 42, 1 ff. Hätte Ewald die Tendenz der zweiten Rede Gottes richtig erfaßt, so müßte diese zweite Antwort die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes enthalten, wie die erste die der Allmacht. Dem ist aber nicht so. Die zweite Rede enthält ebenso wie die erste die Anerkennung der göttlichen Allmacht. Sie beginnt gleich mit den Worten: „ich weiß, daß du alles kannst und dir kein Ding unmöglich ist." Hieraus folgt, daß der Gegenstand der zweiten Rede Gottes, ebenso wie der der ersten, der Erweis der göttlichen Allmacht sein muß, der Beweis für die göttliche Gerechtigkeit in beiden Reden nur indirecte geführt wird, indem jede Eigenschaft Gottes das göttliche Wesen zur Grundlage hat, und in diesem auch die übrigen begründet sind.

V. 6. Und es antwortete der Herr an Hiob aus dem Sturme und sprach: V. 7. Gürte doch wie ein Mann deine Lenden, ich will dich fragen und du thue mir kund. V. 8. Willst du gar zunichte machen mein Recht, mich verdammen, damit du gerecht seist? V. 9. Und hast du einen Arm wie Gott, und kannst mit einer Stimme ihm gleich donnern? V. 10. Ziehe doch an Erhabenheit und Hohheit, und mit Pracht und Herrlichkeit bekleide dich. V. 11. Gieße aus die Fluthen deines Zornes, und siehe alles Erhabne und niedrige es. V. 12. Siehe alles Erhabne beuge es, und stürze Böse unter sich. V. 13. Verbirg sie im Staube allzumal, binde ihr Angesicht im Verborgnen. V. 14. So will auch ich dich loben, daß deine Rechte dir Hülfe schafft.

V. 6. Gott antwortet auch hier aus dem Sturme: seine Rede geht auch ferner von dem Principe des Zornes aus. Verirrungen, wie die Hiobs, sitzen tief und bedürfen einer fortdauernden nachdrücklichen Züchtigung, ehe die heilsame Frucht, das Bußethun in Staub und Asche zur Reife kommt. Hiobs zweites Bekenntniß geht mehr in die Tiefe, wie das etwas kühle erste. Darin liegt die Rechtfertigung des fortwährenden Redens aus dem Sturme. Dieß Reden aus dem Sturme geht Hand in Hand

mit der Fortdauer des Sturmes der Leiden, durch den Hiob noch fortwährend zermalmt wird, C. 9, 17. Beides zeigt, daß Gott von der ſchlaffen Weichmüthigkeit weit entfernt iſt, welche menſchliche Weichmüthigkeit ihm gerne andichten möchte, daß er der eifrige Gott iſt.

V. 8. „Willſt du gar zunichte machen mein Recht:“ willſt du es ſo weit treiben; dieß hatte Hiob gethan, indem er behauptete, daß er vollkommen gerecht und unſchuldig ſei, und daß Gott alſo widerrechtlich ſeine Leiden über ihn verhängt habe. Es zeigt ſich hier recht deutlich, mit welchem Rechte man Elihu dieſelbe Behauptung als Chikane angerechnet hat. Man vergleiche nur C. 35, 2: „hältſt du das für Recht? Du ſprichſt: ich bin gerechter als Gott.“ Es wird anerkannt, daß es ein drittes nicht gibt, daß entweder Hiob die gerechte Strafe ſeiner Sünden leidet oder Gott in Verhängung der Leiden über ihn die Gerechtigkeit verletzt hat, und Hiobs Schuld wird darin geſetzt, daß er das letztere behauptet hat. Gottes Recht zunichte machen, das iſt läugnen, daß Hiobs Leiden eine motivirte richterliche Handlung Gottes ſei, ein legitimer Act ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit. „Mich verdammen, damit du gerecht ſeiſt,“ das zeigt, daß zu dem Ziele der Selbſtrechtfertigung Hiobs nur ein einziger Weg führt, der der Verurtheilung Gottes, und tritt jedem Verſuche entgegen, wie zuletzt noch Delitzſch einen ſolchen angeſtellt hat, das Leiden Hiobs und die göttliche Gerechtigkeit „auseinander zu ſtellen.“

V. 9. Gottes Vollkommenheiten ſind unzertrennlich verbunden, wer daher behauptet, gerechter zu ſein, der muß vorher ſich als ihm gleich an Allmacht ausweiſen.

V. 11. Verſuche es einmal, die Erde mit derſelben Allmacht zu beherrſchen, mit der ich ſie beherrſche. עברה eigentlich die Ueberſtrömung. Die Ueberſtrömungen des Zornes, die Zornesfluthen ſind die heftigen Aeußerungen deſſelben. פרץ in Hiph. zerſtreuen, nach allen Seiten ausgießen. „Sieh' alles Hohe“ u. ſ. w. ſtürze alle diejenigen, welche du ſich hochmüthig deinen Plänen widerſetzen ſiehſt.

V. 12. „Stürze die Böſen unter ſich,“ brich ihre Kraft und ſtürze ſie von der Höhe des Glückes in die Tiefe des Unglückes,

oder auch: „an ihrer Stelle," wo sie sich befinden. Für die erstere Erklärung spricht C. 36, 20.

V. 13. Der Staub ist Bezeichnung des niedrigen herabgekommenen Zustandes. „Binde ihr Gesicht im Verborgenen," Michaelis: ut in pulvere ac tenebris absconditi perpetuo maneant: Bezeichnung der gänzlichen Vernichtung.

V. 14. Wenn du das vermagst, so will ich dich als meines Gleichen anerkennen, und dann kann die Rede davon sein, ob du gerechter bist, als ich.

V. 15—24.

Gott weiset aus der Erschaffung des Behemoth seine Größe nach. — Wir bemerkten schon, daß Ewald die in diesem Abschnitt enthaltene Schilderung des Behemoth, so wie die in dem Folgenden enthaltene des Leviathan für unächt erklärt hat. Seinen Hauptgrund, daß die Schilderungen hier ganz am unrechten Orte stehen, da die zweite Rede sich mit der göttlichen Gerechtigkeit beschäftige, haben wir schon beseitigt. Auf herbeigesuchte Nebengründe, daß die Schilderungen in ästhetischer Rücksicht den frühern nachstehen, ist hier nicht nöthig einzugehen. Dabei kommt Alles auf den Geschmack an. Der Justi's z. B. ist von dem Ewalds sehr verschieden. Er sagt: „wer in diesen prächtigen Schilderungen keine hohe, Hiobs würdige Poesie finden kann, mit dem ist über das, was Poesie sein soll, nicht wohl zu streiten." Wir machen nur darauf aufmerksam, daß für die Aechtheit ebenso stark, wie die äußern auch die innern Gründe sprechen. Nach Ewald soll die zweite Rede Gottes bloß in C. 40, 8—14 bestehen. Dieser Abschnitt ist aber weder nach seinem Umfange noch nach seinem Inhalte (er bringt gar keinen neuen Gedanken bei und ist nur als Vorspiel und Einleitung an seiner Stelle) zu dieser Bestimmung geeignet. War weiter nichts mehr zu sagen, so sieht man gar nicht ein, warum diese paar Verse nicht zur ersten Rede Gottes hinzugefügt wurden, warum Hiob zum zweiten Male antworten muß, da er doch gar keinen neuen Impuls erhalten. Die Unterbrechung der Rede Gottes durch Hiobs erste Antwort verliert allen Zweck. Ist V. 8—14 nicht Ansatz zu einer

neuen Rede Gottes, so ist er schwacher Nachhall der ersten, verhält sich zu ihr, wie einzelne Nachzügler zu einem Heere. Ferner, was kann passender sein, als daß die Krone der Schilderung der Größe Gottes in der Natur und namentlich in der lebendigen Schöpfung die Schilderung zweier Thiere bildet, welche so ganz besonders geeignet waren, sie zu veranschaulichen, von denen das erste schon durch seinen Namen, das Thier κατ' ἐξοχήν, und durch die Bezeichnung: der Erstling der Wege Gottes, die der Verfasser ihm gibt, zeigt, wie es zu der Ehre kam, gerade hier angeführt zu werden. Endlich, diese Beschreibungen stimmen, wie Ewald selbst anerkennt, in charakteristischen Spracheigenthümlichkeiten mit dem übrigen Buche überein. Man vergleiche z. B. בני שחץ C. 41, 26 mit C. 28, 8, gegossen für: fest in C. 41, 15 mit C. 11, 15 und so mehreres andere.

V. 15. Siehe da der Behemoth, den ich geschaffen gleich dir, Gras frißt er gleich dem Rinde. V. 16. Siehe doch seine Kraft ist in seinen Hüften, und seine Stärke in den festen Theilen seines Leibes. V. 17. Er beugt seinen Schwanz, der einer Ceder gleicht, die Sehnen seiner Lenden sind fest verschlungen. V. 18. Seine Gebeine sind Röhren von Erz, seine Knochen wie eine Eisenstange.

V. 15. Viele ältere Ausleger haben unter Behemoth den Elephanten verstanden, auf den auch manche Züge der Schilderung sehr gut passen. Daß aber Alles weit besser noch auf das Nilpferd paßt, hat Bochart in dem Hieroz. gezeigt. בהמות, κατ' ἐξοχήν das Thier, als pluralis excellentiae von בהמה, das Thier, in dem sich gleichsam das ganze Thierreich concentrirt, worin die Idee der Thierheit zur Erscheinung kommt. Ob das Wort ursprünglich eine ägyptische Etymologie hatte, ist sehr zweifelhaft. עמך neben dir, ebenso wie du. Das ist für Hiob eine kleine beiläufige Demüthigung. Er steht mit dem Behemoth und der ganzen durch ihn repräsentirten Thierwelt unter Gott als dem gemeinsamen Schöpfer und begeht eine Lächerlichkeit, wenn er sich mit diesem auf gleichen Fuß setzen will. „Er frißt" u. s. w., obgleich ein Wasserthier, frißt es doch Gras, wie ein Ochse. Mit dem Ochsen hat das Nilpferd manche Aehnlichkeit, weshalb es im Italiänischen bo marino, bos marinus, heißt.

V. 16. שריר feſt. שרירים die feſten Theile. Beim Nilpferde ſind dieſe Theile gerade die ſtärkſten und geſchützt durch eine undurchdringliche Haut; beim Elephanten die ſchwächſten.

V. 17. חפץ beugen. Der Schwanz des Nilpferdes iſt ganz kurz; daher, daß er ihn bewegt, Beweis ſeiner Stärke. Mit der Ceder wird er nicht verglichen wegen der Länge, ſondern wegen der Glätte, der Rundheit und Feſtigkeit. Da die Ceder nicht gebeugt wird, ſo iſt zu überſetzen: „der einer Ceder gleich iſt.“ פחד nach dem Arabiſchen die Hüfte. — ישרגו, ſie ſind dicht verflochten.

V. 18. מטיל ἅπαξ λεγόμενον, nach dem Arabiſchen ein langes Stück geſchmiedet Eiſen.

V. 19. Er iſt der Anfang der Wege Gottes, ſein Schöpfer gab ihm bei ſein Schwert. V. 20. Denn Ertrag bringen ihm die Berge, und alle Thiere des Feldes ſpielen dort. V. 21. Unter Lotuspflanzen ruhet er, in dem Verſtecke des Rohres und Sumpfes. V. 22. Es bedecken ihn Lotuspflanzen als ſein Schatten, es umgeben ihn die Weiden des Baches. V. 23. Siehe es ſchwillt an der Strom, er bebet nicht, hat guten Muth, wenn ein Jordan hervorbricht zu ſeinem Munde. V. 24. Vor ſeinen Augen fange man ihn, durchbohre mit Fallen ſeine Naſe.

V. 19. „Der Anfang der Wege Gottes,“ das vorzüglichſte Werk Gottes in ſeinem Gebiete nämlich. „Sein Schöpfer“ — is qui fecit eum, das Suff. Accuſ. — „hat ihm ſein Schwert beigegeben.“ Dieß ſind ſeine langen und ſcharfen Zähne, mit denen er Gras, Getreide, Rohr abmäht, wie mit einer Sichel.

V. 20. Das Waſſerthier ſucht — der Grund, warum ihm ſein Schwert beigegeben — ſein Futter an derſelben Stelle, wo die Landthiere. Die Berge werden vorzugsweiſe erwähnt, entweder weil dieſelben das beſte Gras tragen, vgl. Pſ. 147, 8 und andere Stellen, oder weil es um ſo auffallender und wunderbarer iſt, daß ein Waſſerthier nicht allein in dem Thale, am Ufer des Fluſſes, ſondern ſogar auf den Bergen ſein Futter ſucht.

V. 21. צאלים nach dem Arabiſchen Lotosſtauden. Andere nehmen es als aramäiſche Form für צללים Beſchattungen, für: ſchattiges Gebüſch. Dagegen ſpricht aber der folgende Vers, wo

das צאלים neben צללו steht. Gemeint ist der Aegyptische Lotus, der vielfach an den Ufern des Nil vorkommt, nicht der lotus sylvestris, der kein Rohr und keine Sumpfpflanze ist. Unter dem Gebüsche des Wasserlotus ruht das Nilpferd in einer Aegyptischen Darstellung bei Wilkinson 3 S. 71.

V. 22. סכך heißt immer bedecken; das צללו muß also erklärt werden: als sein Schatten.

V. 23. Obgleich es sein Futter auf dem Lande sucht, ist es doch im Wasser ebensowohl zu Hause; so sehr, daß ihn auch das größte Anschwellen desselben nicht bange macht. עשק, ungerecht sein, bezeichnet die Heftigkeit des austretenden Flusses, der seine Ufer überschwemmt. Dieselbe Metapher im Arabischen. „Ein Jordan:" dieser wird beispielsweise genannt, als ein Fluß, der zu Zeiten gewaltig anschwillt, ohne Rücksicht darauf, ob Nilpferde sich gerade in ihm aufhalten oder nicht. Die appellative Bedeutung Fluß, die Mehrere jenem Worte geben, ist ohne alle Begründung. „Wenn er hervorbricht zu seinem Munde," so heftig, daß er ihm bis an den Mund reicht, wo also das Landthier sich in Gefahr des Ertrinkens befinden würde. Es wird dadurch, bemerkt Schlottmann, die unerwartet gleichsam aus unbekanntem Quell auf das schwimmende Thier eindringende Welle geschildert.

V. 24. Ironisch. Man versuche es einmal, ihn zu fangen, so wird man die Folgen erfahren. Die noch von Stickel vertheidigte Auffassung: man fängt ihn u. s. w., als Schilderung des wirklich Geschehenden, würde den Zweck der ganzen Schilderung gradezu zerstören. בעיניו vor seinen Augen, mit offener Gewalt. Den Gegensatz bildet die List im zweiten Gliede. Die Falle geht dem Thiere, wenn es sich darin fangen läßt, durch die Nase.

C. 40, 25—41, 26.

Gottes Größe gezeigt an der Erschaffung des Leviathan. Die Schilderung zerfällt in zwei Hälften, zuerst V. 25—41, 1.

V. 25. Kannst du den Leviathan ziehen an einer Angel und mit einem Stricke niederdrücken seine Zunge? V. 26. Kannst du einen Binsenstrick legen in seine Nase und mit einem Dorn durchbohren seine Kinnbacke? V. 27. Wird er dich viel um

Gnade flehen oder reden zu dir Schmeicheleien? V. 28. Wird er einen Bund schließen mit dir, daß du ihn nehmest zum ewigen Knechte? V. 29. Wirst du spielen mit ihm wie mit einem Vogel und ihn binden für deine Dirnen? V. 30. Werden ihm eine Grube graben die Genossen, ihn theilen unter die Kaufleute? V. 31. Wirst du mit Spitzen seine Haut füllen und mit Fischerharpunen seinen Kopf. V. 32. Leg an ihn deine Hand, gedenke des Kampfes, du wirst's nicht ferner thun. C. 41, 1. Siehe seine Hoffnung wird betrogen, fällt er schon bei seinem Anblick zu Boden?

V. 25. Daß unter Leviathan hier das Krokodil zu verstehen sei, ist von Bochart außer Zweifel gesetzt. Gute naturhistorische Erläuterungen finden sich zu dieser Schilderung in Oedmann's vermischten Sammlungen Heft 3 C. 1 und Heft 6 C. 6. — „Kannst du mit einem Stricke niederdrücken seine Zunge?" Kannst du ihm über die Zunge her ein Gebiß durch das Maul ziehen? Bei dem Fange gefährlicher Thiere muß immer die erste Sorge dahin gerichtet werden, die Kiefer mit Stricken zu versichern.

V. 26. אגמון Binse, hier ein Binsenstrick. חוח nicht ein Ring, sondern ein scharfer Dorn, deren man sich statt der Angeln zum Fange der Fische bediente. Im vorigen Verse im ersten Gliede der Fang, im zweiten das Verfahren mit dem gefangenen, hier umgekehrt.

V. 27. „Wird er viel machen an dich die Schmeichelworte," nämlich damit du ihn loslassen mögest. רכות weiche, flehentliche Bitten.

V. 28. Wird er, wie Besiegte, oder solche, die einen andringenden Feind fürchten, zu thun pflegen, sich, um sein Leben zu erhalten, dir seinem Sieger zu ewiger Knechtschaft verpflichten?

V. 29. Dient er dir zum Zeitvertreib, wie andere schwache Thiere, die man zu dem Ende erhält? „Wie der Vogel" nämlich zum Spielwerke dient; die Vergleichung bloß angedeutet.

V. 30. חברים Genossen, Fischer, die den Fischfang in Compagnie treiben. כרה nehmen Mehrere in der Bedeutung: ein Gastmahl halten. עליו über ihm, oder seinetwegen, d. h. aus Freude, daß sie ihn gefangen haben. Also: nimmer werden die

Fischer ihn fangen und dadurch Gelegenheit zu einem frohen Mahle bekommen. Andere erklären wegen C. 6, 27, wo כרה mit על in der Bedeutung vorkommt: jemand eine Grube graben: num insidias ei struunt socii. Diese Erklärung ist vorzuziehen. Die Grube paßt sehr gut, da das Krokodil nicht ein bloßes Wasserthier ist. Die beiden Stellen unseres Buches, die einzigen, in denen כרה mit על vorkommt, dürfen nicht von einander getrennt werden. כנענים Kananiter, individualisirend für Kaufleute, weil die Kananiter ein Handelsvolk waren.

V. 31. Die Bedeckung des Krokodils ist so fest, daß keine Pfeile und keine Wurfspieße auf ihr haften. שכות Dornen, Spitzen, spitze Pfeile. צְלָלַי (der Stat. absol. in 5 Mos. 28, 42) klingende Waffen, von צלל klingen, wie Harpunen u. s. w.

V. 32. Versuche es einmal mit ihm zu streiten. Du wirst es gewiß nicht zum zweiten Mal versuchen. Man kann das זְכֹר als Imperat. nehmen: gedenke des Streites, nicht fahre fort; oder auch mit Ewald: nicht fahre fort, des Krieges zu gedenken, als Infin.

C. 41. V. 1. תוחלתו seine Hoffnung, die Hoffnung desjenigen, der ihn angreift, für תוחלתך. „Seine Hoffnung wird betrogen," er hoffte das Thier zu besiegen und einen reichen Gewinn aus ihm zu ziehen. Dagegen wird er aber nun schon durch seinen bloßen Anblick erschreckt, also, daß er zu Boden fällt. Geschieht dieß schon bei seinem bloßen Anblick, was dann, wenn es erst zum Kampfe kommt? Daß das הגם stehe für הלא גם ist ganz unrichtig.

V. 2. Nicht ist einer so wüthig, daß er ihn aufwecke, und wer denn will vor mich hintreten? V. 3. Wer kam mir zuvor, daß ich ihm vergelten müßte, was unter dem ganzen Himmel ist mein.

V. 2. „Nicht ist ein Wüthiger, daß er ihn aufwecke," für: Niemand ist also wüthig, daß er es wagt, dieß zu thun, ihn aufzuwecken, wenn er der Beute satt, im trägen Schlafe am Ufer liegt. Die Handschriften schwanken zwischen den Lesarten יעירנו und יעורנו. Das Kal kommt sonst immer in der Bedeutung erwachen, wacker sein, nur das Hiphil in der Bedeutung erwecken

vor. Wenn man die allerdings vorwiegend bezeugte Lesart יערכנו für die richtige hält, so ist zu erklären: daß er in Bezug auf ihn wacker wäre, vgl. C. 31, 18, und das paßt allerdings besser in den Parallelismus. Das zweite Hemistich dieses und der dritte Vers unterbrechen die Schilderung des Leviathan, um von neuem auf den Zweck derselben hinzuweisen, daran zu erinnern, daß sie nicht dem Gebiete der Naturgeschichte, sondern dem der Theologie angehört. Was zum Lobe der Creatur gesagt wird, dient zum Lobe der Allmacht, zur Verherrlichung des Schöpfers. Wird diese durch seine Werke bezeugt, wie kann Hiob sich dann mit ihm in Bezug auf die Gerechtigkeit messen wollen. Das: nicht bestehen können vor Gott, die Thatsache, daß Niemand Gott etwas zuvor gegeben, so daß er ihm zur Vergeltung verbunden wäre, das: mein ist, was unter dem ganzen Himmel, dient Alles zur Bezeichnung der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit, und die directe Beziehung auf Hiobs Versuch, mit Gott zu rechten, und die Anforderungen, die er an ihn gemacht, ist der Stelle fern. Gott — dieß zeigt die Furchtbarkeit seiner Creatur — kann Niemand widerstehen, Niemand kann Anforderungen an ihn machen; ihm gehört die ganze Erde, er ist also allmächtig und herrlich. Thöricht daher, dieß ist die stillschweigende Schlußfolge, wer sich in Bezug auf die Gerechtigkeit mit ihm messen will.

V. 3. הקדים, Ewald erklärt: wer überfällt mich — so will ich vergelten. Allein הקדים heißt nicht: feindlich angreifen, vielmehr zuvorkommen, Am. 9, 10, hier nach dem Zusammenhange mit Erweisung von Wohlthaten, vgl. Röm. 11, 35. Vor תודה zu ergänzen אשר.

V. 4 Nicht verschweigen will ich seine Glieder, und was von seiner Stärke zu sagen und die Anmuth seines Baues. V. 5. Wer deckt auf die Oberfläche seines Gewandes, in sein Doppelgebiß wer käme? V. 6. Wer öffnet seines Angesichtes Pforten? Rings um seine Zähne wohnt Schrecken.

V. 4. „Nicht verschweigen will ich;" die Beschreibung des Leviathan wird wieder aufgenommen, die im Vorigen schon verlassen zu sein schien. Unsere Worte weisen darauf hin, daß noch solches zu sagen ist, was nicht übergangen werden darf. „Das

Wort seiner Stärke," richtig Michaelis: quae de viribus eius dicenda adhuc sunt. חִין andere Form für חֵן Anmuth, die sich auch im Chaldäischen findet. Schultens vergleicht das entsprechende arabische Wort, welches opportunitas heißt; dann: die Geschicktheit seines Baues. ערך eigentlich dispositio, apparatus. In dieser Bedeutung 2 Mos. 40, 4. 23; Richt. 17, 10. Die Bedeutung Schätzung, Werth, die Ewald ihm hier geben will, ist ganz unpassend. Ihr zu Liebe nimmt er an, das חין sei gleich הין und bedeute Maaß: des Werthes Maaß. הין aber bedeutet gar nicht einmal Maaß überhaupt, sondern speciell das kleinste Maaß von flüssigen Dingen, welche Bedeutung schon in der Abstammung liegt; und außerdem findet sich das Wort nur im Pentateuch und aus ihm entnommen bei Ezechiel. Es ist ein ursprünglich Aegyptisches Wort, das im Hebräischen ohne allen Zusammenhang dasteht.

V. 5. Wer möchte es wagen, ihm die Haut abzunehmen, die ihm statt des Kleides dient? Gemeint ist nicht die Oberfläche des Kleides, sondern das Kleid ist selbst die Oberfläche, die Schuppen im Gegensatze gegen die inneren Theile, vgl. Jes. 26, 7, wo die Oberfläche der Decke die Decke als Oberfläche ist. רסן sonst Zügel, hier der Ort, wo der Zügel zu liegen pflegt, das Gebiß, der Rachen, כפל רסנו, sein Doppelgebiß; ebenso im Griech. *χαλινοί* der Ort, wo der Zügel liegt.

V. 6. „Die Thore seines Angesichtes," richtig Bochart: rictum oris ejus immensum. Das Krokodil hat einen ungeheuern Rachen; in Aegypten verschlingen sie Schweine, Hammel, Kinder, die am Ufer des Nil spielen. „Um seine Zähne wohnt Schrecken." Die Zähne des Krokodil sind scharf und häßlich; es zerquetschet mit ihnen die härtesten Knochen.

V. 7. Prachtvoll sind die starken Schilde, verschlossen mit engem Siegel. V. 8. Eins schließt an das andere an, und kein Hauch dringt zwischen sie. V. 9. Fest haften sie aneinander, halten zusammen und trennen sich nicht.

V. 7. אפיקים ist C. 12, 21 in der Bedeutung: die starken vorgekommen; „Erhebung sind die starken der Schilde," die starken unter den Schilden, seine Haut, welche starken Schilden gleich ist.

Das: Erhebung richtig Schmidt: valde elata, magnifica et superba. „Versiegelt mit festem Siegel," der Acc. wie bei den Verbis des Bedeckens und Ueberziehens. Ein enges Siegel ist ein Siegel, welches eng und fest dem versiegelten Gegenstande anhaftet. Die Araber bedienen statt des Siegellackes sich des Leimes und leimen den Rand des Briefes fest. Hieraus die Vergleichung zu erklären: die Schuppen des Krokodils sitzen so fest und dicht, daß das Thier auf dem Rücken mit einem spitzigen Eisen nicht kann verwundet werden.

V. 8. Subject sind die starken Schilde.

V. 10. Sein Niesen strahlet Licht, und seine Augen sind wie der Morgenröthe Wimpern. V. 11. Aus seinem Munde gehen Flammen, Feuerfunken entfliegen ihm. V. 12. Aus seinen Nasenlöchern geht Rauch, gleich Binsenfeuer angeblasen unter dem Topf. V. 13. Sein Athem steckt Kohlen in Brand, und Feuer geht aus von seinem Munde.

V. 10. Ueber „die Augenwimpern der Morgenröthe," vgl. C. 3, 9. Bei den Aegyptern waren die Augen des Krokodils, welche mit röthlichem Scheine das Wasser durchfunkeln, Symbol der Morgenröthe, vgl. Bochart. Das erste Glied hat noch keine hinreichende naturhistorische Erläuterung gefunden. Von dem Niesen des Krokodils ist nichts bekannt, doch sagt Aristoteles, daß dergleichen Thiere, weil sie den Athem an sich halten müssen, während sie sich im Wasser befinden, desto stärker aufathmen, wenn sie auftauchen und daß die zurückgehaltene Luft mit solcher Heftigkeit hervorbreche, daß sie Flammen auszuspeien scheinen. Diese Erscheinungen werden wohl nur als Niesen bezeichnet, weil sie mit dem menschlichen Niesen eine gewisse Analogie darbieten.

V. 11—13 haben durch Bartrams Beschreibung der nordamerikanischen Krokodile Erläuterung erhalten. Diese Beschreibung bei Oedmann 6 p. 57 ff. Dort heißt es unter Anderm: „Er blies seinen ungeheuern Körper auf und schwenkte seinen Schwanz hoch in die Luft; ein dicker Rauch strömte aus seinen weit geöffneten Nasenlöchern mit einem Geräusch, das beinahe die Erde erschütterte;" und an einer anderen Stelle: „Wolken

von Rauch brachen aus ihren Naſenlöchern hervor. Ich wurde übergoſſen von einem Strome von Rauch und Waſſer gleich einem Sturzregen bei einem Orkane," und endlich: „er gießt durch die Oeffnungen der Naſe einen Dampf heraus, der wie ein Rauch ausſieht."

V. 12. דוד נפרח ein angeblaſener Topf; ein Topf unter dem das Feuer angeblaſen iſt. „Gleich kochendem Topfe," ähnlich wie es bei einem kochenden Topfe zugeht. אגמון heißt ſonſt immer Binſe und kommt in dieſer Bedeutung in C. 40, 26 vor. Man kann dieſe Bedeutung auch hier beibehalten, wenn man die Binſen als Feuerungsmaterial nimmt: ein Topf unter dem ein Binſenfeuer angeblaſen iſt. Gewöhnlich wird angenommen, daß אגמון Keſſel bedeute.

V. 13. Michaelis: ex interno animae ejus in visceribus calore ejus halitus ita fervidus est, ut vel carbones accendere possit.

V. 14. Auf ſeinem Halſe übernachtet Stärke, und vor ihm her hüpfet Angſt. V. 15. Die Wampen ſeines Fleiſches ſitzen feſt, ſind ihm angegoſſen, wanken nicht. V. 16. Sein Herz iſt feſt wie Stein und feſt wie der untere Mühlſtein.

V. 14. „Vor ihm hüpfet Schrecken:" wohin er ſich nur wendet, eilet vor ihm her das Verzagen, wie vor einem Könige ſeine Trabanten, und überfällt alle diejenigen, die ihm begegnen.

V. 15. מפלי die herunterfallenden Theile, die Fleiſchwampen. Der Sinn: ſelbſt diejenigen Theile, die bei andern Thieren ſchlaff herabhangen, ſind bei ihm feſt und hart und unter einander eng verbunden. „Gegoſſen über ihm," ihm angegoſſen iſt das Alles, und „wanket nicht."

V. 16. Ein äußerlich feſtes Herz wird dem Krokodil beigelegt, weil es einen unerſchrockenen Muth hat. פלח ein Mühlſtein, der untere Mühlſtein wird hier erwähnt, weil er feſter und härter war, als der obere.

V. 17—21. Von der Beſchreibung der einzelnen Glieder des Leviathan, der ברים, V. 4, wendet ſich hier die Rede zu der Schilderung ſeiner „Stärke," ebendaſelbſt, ſeiner unwiderſtehlichen

Kraft im allgemeinen. — V. 17. Vor seiner Erhebung fürchten sich Starke, vor Schrecken entsündigen sie sich. V. 18. Bringt man das Schwert an ihn heran, nicht bestehet es, nicht Speer, Pfeil und Panzer. V. 19. Er achtet für Stroh Eisen, für faules Holz Erz. V. 20. Nicht treibt ihn in die Flucht der Sohn des Bogens, in Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine. V. 21. Wie Stoppeln sind ihm Kolben geachtet, und er lacht des Geschwirres der Lanze.

V. 17. שח für שאה Inf. von נשא. — שברים Zerbrechung, große Furcht. Das Hithp. von חטא heißt sonst immer sich entsündigen und diese Bedeutung muß auch hier beibehalten werden. Es ist so viel als: sie sprechen vor Angst ein Vaterunser. In der höchsten Noth sucht man den einzigen noch gebliebenen Retter, Gott. Mit eigner Kraft ist nichts gethan. Die Entsündigung ist das Mittel, der Hülfe Gottes theilhaftig zu werden. Sie entsündigen sich dadurch, daß sie ein pater peccavi sprechen, ein ὁ θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

V. 18. „Was denjenigen betrifft, der an ihn kommen macht das Schwert," wenn Jemand ihn mit dem Schwerte angreift, „so besteht es nicht," es richtet nichts wider ihn aus, es kann die harte Haut nicht durchdringen. Die Haut des Krokodils ist so hart, wie Schildkrötenschaale, und wird zu undurchdringlichen Schilden und Helmen gebraucht. Selbst mit Kugeln kann er nicht anders als unter dem Bauche geschossen werden. Das קום aufkommen, so viel als: etwas ausrichten. מסא Pfeil. שריה wie שריון Panzer. Schultens nach dem Arabischen: Spieß. Aber es ist gar nicht nothwendig, was er behauptet, daß hier bloß Angriffswaffen genannt werden müssen. Der Sinn vielmehr: alle Waffen, deren man sich sonst bedient, helfen wider ihn nichts; das Schwert verletzt ihn nicht, und der Panzer schützt nicht wider ihn.

V. 19. „Holz der Fäulniß," faules Holz.

V. 20. „Der Sohn des Bogens," der Pfeil, wie der Sohn des Köchers, Klagl. 3, 13. „In Spreu verwandeln sich ihm Schleudersteine," wirft man ihn mit denselben, so richtet man mit denselben nicht mehr aus, als wenn man ihn mit Spreu wirft.

V. 21. תותח Knüttel. Es ſteht hier collect., das ganze Knüppelgeſchlecht. Daher der Plural נחשבו. — רעש כידון stridor, strepitus lanceae.

V. 22. Unter ihm ſind ſcharfe Scherben, er breitet aus einen Dreſchſchlitten auf dem Schlamme. V. 23. Er machet ſieden gleich dem Topfe die Tiefe, das Meer macht er wie eine Salbenbüchſe. V. 24. Hinter ſich macht er leuchten den Pfad, man hält die Fluth für ein graues Haupt. V. 25. Nicht iſt auf dem Staube ſeines Gleichen, er iſt geſchaffen ſonder Schrecken. V. 26. Alles Hohe ſiehet er an, er iſt König über alle ſtolzen Thiere.

V. 22. „Scharfe der Scherben," unter den Scherben, ſcharfe Scherben, wie in V. 7 ſtarke der Schilde, für: ſtarke Schilde. Der Sinn: die Schuppen unter ihm gleichen ſcharfen Scherben. „Er breitet aus einen Dreſchſchlitten auf dem Schlamme:" wenn man ihn auf dem Schlamme liegen ſieht, ſo ſollte man ihn wegen ſeiner harten, ſcharfen Schuppen eher für einen Dreſchſchlitten halten, als für ein Thier.

V. 23. „Er läßt ſieden, wie einen Topf die Tiefe:" ganz ähnlich Bartram bei Oedmann 6 p. 58: „Das Waſſer ward trübe und veränderte ſeine Farbe. Die gleichſam kochende Waſſerfläche bezeichnete ihre geſchwinde Fahrt." „Er macht das Meer wie einen Salbentopf." Unter dem ים iſt wohl vorzugsweiſe der Nil zu verſtehen, der theils wegen ſeiner natürlichen Breite, theils weil er zu gewiſſen Zeiten das ganze Land überſchwemmt, auch von den Arabern Meer genannt wird, vgl. Nah. 3, 8. Das Krokodil erregt durch ſeine Bewegungen Blaſen und miſcht den Schlamm und das Waſſer alſo durch einander, wie man Salben in einem Salbentopf rührt. Zu kleinlich naturhiſtoriſch nehmen Mehrere zugleich eine Beziehung an auf den Moſchusgeruch, welchen das Krokodil dem Waſſer mittheilen ſoll. Das gehört zudem nicht in dieſen Zuſammenhang, in den nur ſolches paßt, was zur Verherrlichung des Leviathan gereicht.

V. 24. „Hinter ſich macht er leuchten den Pfad," nämlich durch ſeine ſchnelle Fahrt. „Man hält, impers., die Fluth für ein graues Haar," canities, wegen des ſchmutzig weißen Schaumes, den er hinter ſich zurück läßt.

V. 25. „Es ist auf dem Staube nicht seines Gleichen.“ משלו der Infin. von משל vergleichen, seine Vergleichung, etwas, was man mit ihm vergleichen könnte; nach Andern eine Segolatform מִשֶּׁל, die aber sonst nicht vorkommt. Andere: nichts auf dem Erdboden beherrschet ihn. Allein nimmt man das משל in der Bedeutung herrschen, so müßte vielmehr erklärt werden: er herrscht nicht über den Staub, vgl. Sach. 9, 10. Der Staub bezeichnet hier nach Mehreren das Trockene im Gegensatz gegen das Wasser. Das Land vermag kein Thier aufzustellen, das sich mit diesem furchtbaren Bewohner des Wassers messen könnte. Nach Andern wird das Krokodil mit den Landthieren verglichen, weil es fast mehr auf dem Lande, als auf dem Wasser lebt. Am besten nimmt man den Staub als Bezeichnung der Erde als Stätte der Nichtigkeit, in Hinweisung auf andere herrlichere Schöpfungsräume Gottes. Die Worte erfüllen nur dann ihren Zweck, wenn sie sich auf die ganze Erde beziehen. הֶעָשׂוּי, der gemachte, Part. Pa. mit weggeworfenem י, wie C. 15, 22.

V. 26. „Er siehet alles Hohe an,“ nämlich mit festem, trotzigem Blicke, er scheut sich vor den stärksten Thieren nicht, sondern verachtet sie, der Furchtsame wagt es nicht, den Gegenstand seiner Furcht anzusehen. Ueber בני שחץ, filii elationis, die stolzen Raubthiere zu C. 28, 8. Diese Worte, so wie das: nicht ist auf dem Staube seines Gleichen, weisen darauf hin, warum gerade die Schilderung des Leviathan den Schlußstein der ganzen Schilderung der Größe Gottes in der Natur bildet. Bei dem Behemoth dienen demselben Zwecke die Worte: „er ist der Anfang der Wege Gottes,“ so daß also beide Schilderungen von dem Verfasser selbst deutlich motivirt sind und gar nicht, wie Ewald meint, außer dem Zusammenhange stehen. — Das Nilpferd und das Krokodil kommen auch sonst verbunden vor. „So sehen wir auf einigen in Herkulanum gefundenen Wandgemälden, welche Aegyptische Landschaften darstellen, das Krokodil im Schilfe liegen, und das Nilpferd von den Pflanzen einer Insel fressen; ebenso sind in dem berühmten Mosaikfußboden von Präneste, welcher die Pflanzen und Thiere Aegyptens darstellt, Nilpferd und Krokodil in einer Gruppe am Nil zusammengestellt.“ (Justi.)

C. 42.

V. 1—6.

Hiob erkennt die Allmacht Gottes, mit ihr zugleich die Gerechtigkeit an, erkennt die Thorheit seines Aburtheilens über Gottes Fügungen, entsagt der Antwort auf Gottes Rede, da ihm jetzt durch die nähere Beziehung, in die er zu Gott getreten, die Augen geöffnet worden seien, und thut Buße in Staub und Asche. Eigenthümlich ist die Kürze der Rede Hiobs, im Gegensatze gegen seinen früheren Redefluß. Die Tiefe der Empfindung und besonders die gründliche Buße ist in ihren Aeußerungen einfach, und das Wort gleicht in ihr einem knapp anschließenden Gewande.

V. 1. Und es antwortete Hiob dem Herrn und sprach: V. 2. Ich weiß, daß du Alles kannst, und daß kein Gedanke dir unmöglich ist. V. 3. „Wer ist es, der verhüllet Rath ohne Einsicht“: darum besprach ich, was ich nicht verstehe, was mir zu wunderbar und ich nicht weiß. V. 4. „Höre doch und ich will reden, ich will dich fragen und du thue mir kund.“ V. 5. Durch das Gerücht des Ohres hörte ich von dir, und nun sah dich mein Auge. V. 6. Darum verwerfe ich und thue Buße, in Staub und Asche.

V. 2. ידעת ist im Ktib defectiv geschrieben, nach phönicischer Schreibweise, von der im Hebräischen sonst kein Beispiel vorkommt. „Und daß nicht abgeschnitten ist von dir ein Gedanke,“ daß du Alles thun kannst, was du nur immer thun willst. Zunächst ist in diesen Worten nur eine Anerkennung der göttlichen Allmacht enthalten, die Hiob auch früher nicht geläugnet hatte. Die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit liegt aber in der Beziehung auf die Rede Gottes, in welcher aus der Allmacht die Gottheit, aus dieser die Gerechtigkeit erwiesen wurde; so viel als: ich weiß, daß du allmächtig, daher Gott, daher gerecht bist. Hiob sieht jetzt die göttliche Allmacht mit ganz anderen Augen an als früher. Abgeschnitten sein so viel als: unausführbar sein.

V. 3. „Wer ist es, der verhüllet Rath ohne Einsicht“: dieselben Worte sind mit geringer Veränderung von Gott als

Anrede an Hiob C. 38, 2 gebraucht. Sie sind hier als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. Du fragst, welches der thörichte Mensch sei, der mit frecher Anmaßung deine Wege meistere und deine Rathschläge tadele. Diese Worte klingen in mir wieder; ich erkenne ihr volles Gewicht und deshalb meine frühere Thorheit. העלים verbergen, verstecken steht statt החשיך verdunkeln in C. 38, 2. „Darum," weil du mit Recht also fragst, oder: in Antwort darauf sage ich: „ich habe angezeigt," geredet, besprochen, vergleiche מלים הגיד C. 26, 4, „und ich verstehe es nicht," solche Dinge, die weit über meine Erkenntniß erhaben sind. נפלאות ist noch regiert von הגדתי.

V. 4. Hiob wiederholt hier im wesentlichen, was Gott in C. 38, 3; 40, 7 gesprochen hat. Diese Worte sind ebenfalls als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. V. 5 verhält sich zu ihnen, wie in V. 3 das לכן הגדתי zu dem מי זה מעלים. Du forderst mich auf, in Beantwortung der gewichtigen Fragen, die du mir vorgelegt, mein Recht gegen dich zu begründen; aber was ich früher, ehe ich dich recht erkannte, selbst in Anspruch nahm C. 13, 22, dem entsage ich jetzt, da ich tiefer in deine Herrlichkeit eingeblickt habe.

V. 5. Jetzt erkenne ich, da du selbst erschienen bist und mich belehrt hast, was ich früher, da ich dich noch nicht geschaut, nicht erkannte. שמע Gehör = was man hört, das Gehörte, steht mit und ohne אזן, gewöhnlich speciell von demjenigen, was man durch Hörensagen, durch das Gerücht vernimmt, vergleiche zu Ps. 18, 45. שמע ist immer rumor, fama. So offenbar in Jes. 23, 5 und in einer Reihe anderer Stellen, auch in unserem Buche selbst C. 28, 22. In Ps. 150, 5 sind צלצלי שמע nach Ausweis der sämmtlichen Parallelstellen: famose Cymbeln, nicht laute. Das Gerücht des Ohres ist das dem Departement des Ohres angehörende, das mit dem Ohre vernommene. Durch das: „nach dem Gehöre des Ohres hatte ich dich gehört," ich hatte nur durch die Tradition der Väter Kunde von dir, vgl. Ps. 48, 9, wird der frühere religiöse Standpunkt Hiobs bei aller seiner Frömmigkeit doch als ein niederer, vermittelter bezeichnet, der nun, da er durch das Leiden und die Bußpredigt Elihus vorbereitet, einer Erscheinung

Gottes gewürdigt worden, einem vorwiegend unmittelbaren Verhältnisse zu Gott Platz macht. Eine solche doppelte Stufe haben wir auch in Jes. 66, 19: „die nicht hörten mein Gerücht und nicht sahen meine Ehre." Nach 1 Kön. 10, 1 hörte die Königin von Saba das Gerücht Salomos und wurde dadurch veranlaßt, ihn aufzusuchen: da fand sie noch weit mehr. Aller Religionszweifel geht aus einem solchen bloßen Vernehmen mit dem Ohr hervor; hat man erst mit dem Auge gesehen, so schämt man sich der früheren unbegreiflichen Thorheit. Unser Ausspruch ist wichtig für die Beurtheilung der früheren Gerechtigkeit Hiobs, wichtig auch zum Verständniß seiner Führungen. Das Resultat der über ihn verhängten Anfechtung ist zugleich der Zweck derselben. Daraus daß Hiobs früheres Verhältniß zu Gott ein vorwiegend mittelbares war, erklärt sich, daß sich die Finsterniß der Selbstgerechtigkeit über ihn lagern konnte, dadurch fällt Licht auf das herzzermalmende Leiden, daß ihn aus diesem früheren niederen Zustande befreien soll.

V. 6. „Deshalb verachte ich," nämlich meine früheren Reden. Ich widerrufe meine frühere Behauptung meiner gänzlichen Gerechtigkeit; ich erkenne mich als Sünder an und erkläre meine Reden für thöricht. מאסתי, so hatte Hiob in C. 7, 16 in Bezug auf seine Leiden gesprochen. Jetzt verwirft er die Reden, worin er sich über sein Leiden beklagt hatte. „Ich thue Buße in Staub und Asche": ich, der ich jetzt bloß aus Schmerz über mein Unglück in Staub und Asche gesessen habe, will fortfahren, dieß zu thun, aber aus einem andern Grunde, aus Schmerz über meine Sünde. Ewald will Hiobs Verwerfung und Reue bloß auf seine Reden beziehen, meint, von ihnen abgesehen, habe er ganz rein vor Gott dagestanden. Allein es liegt am Tage, daß, wenn er früher vollkommen rein vor Gott dastand, was sich schon nach V. 5 gar nicht denken läßt, auch seine Reden rein sind. Dasjenige, was er in seinen Reden als verwerflich anerkennt, ist ja eben die Behauptung seiner vollkommenen Gerechtigkeit. Weil es ihm an Sündenerkenntniß fehlte und er doch Sündenstrafe erlitt, so mußte er die Sünde in Gott verlegen. Direct bezieht sich die Verwerfung und Buße allerdings nur auf die Reden; aber indirect geht sie mit ihnen zugleich auf das Leben.

V. 7—9.

Der Herr erklärt nun den Freunden seinen Zorn und sagt ihnen, daß sie nur dann von der Strafe frei bleiben würden, wenn Hiob für sie fürbittend sich verwenden werde, bei Gelegenheit eines von ihnen darzubringenden Opfers. Dieß geschieht, und der Herr verzeiht ihnen. — Dieser Act diente den Freunden, die in ihrer pelagianischen Selbstverblendung früher hatten für Hiob Fürbitte einlegen wollen, zur Demüthigung und gab zugleich Hiob Gelegenheit, durch seine selbstverläugnende Liebe zu zeigen, welchen innerlichen Gewinn ihm das Leiden gebracht hatte.

V. 7. Und es geschah, nachdem der Herr diese Worte zu Hiob geredet hatte, sprach der Herr zu Eliphas aus Theman: entbrannt ist mein Zorn wider dich und wider deine beiden Freunde, weil ihr nicht von mir Richtiges geredet habt, wie mein Knecht Hiob. V. 8. Und jetzt nehmet euch sieben Farren und sieben Widder und geht zu meinem Knechte Hiob und bringt sie als Brandopfer dar für euch, und Hiob mein Knecht wird beten für euch, nur sein Angesicht werde ich annehmen, daß ich an euch keine Thorheit thue, denn ihr habt nicht von mir Richtiges geredet, wie mein Knecht Hiob. V. 9. Und es gingen Eliphas aus Theman und Bildad aus Suach, Zophar aus Naama und thaten, wie der Herr ihnen geredet, und der Herr nahm an das Angesicht Hiobs.

V. 7. Eliphas wird hier angeredet, weil er der Hauptgegner Hiobs, der Hauptrepräsentant der ganzen Ansicht war. אחר ist eigentlich Nom. im stat. constr. und das Prät. דבר wird daher hier als Nomen behandelt, „nach: es hatte geredet der Herr," für: nach der Rede des Herrn. „Denn ihr habt nicht Richtiges geredet über mich," אלי. Bei den Verbis des Redens wird nicht bloß die Person, an welche die Worte sich richten mit אל gesetzt, sondern auch die Person oder Sache, welche die Rede betrifft oder angeht. „Wie mein Knecht Hiob": der Herr hatte im Vorigen Hiob sein Unrecht vorgehalten und dieser dasselbe eingestanden. Die Freunde aber hatten sich, wie der Herr ihnen erklärt, schwerer versündigt, wie er; gegen ihr besseres Wissen, da sie ja sein früheres Leben kannten, hatten sie Hiob schwere

Verbrechen aufgebürdet. Mit dieſer liebloſen und ungerechten Beurtheilung ihres Freundes verbanden ſie zugleich Stolz auf ihre eigene Gerechtigkeit, indem ſie glaubten, gerade ſo viel beſſer zu ſein, als Hiob, als ſie glücklicher waren. Zu ihrer Beſchämung mußten ſie daher den um ſeine Verwendung für ſie bei Gott erſuchen, den ſie als tief unter ſich ſtehend, verachtet hatten, natürlich erſt dann, da er Buße gethan hatte. Vorher hätte davon nicht die Rede ſein können.

V. 8. Das כי אם ſteht hier wie auch in einigen andern Stellen in der Bedeutung nur, Ewald S. 847. Die Redensart נשא פנים hier im guten Sinne, jemandes Verwendung annehmen. „Thorheit an jemand thun," heißt nie: Jemand für ſeine Thorheit beſtrafen, ſondern immer: ſich ſelbſt gegen Jemand thöricht betragen, übereilt gegen ihn handeln, ſich an ihm vergreifen. Gott redet hier anthropopathiſch, um den Freunden fühlbar zu machen, wie ſehr ſie ihm Anlaß zum Zorne gegeben, und um ihnen das jus talionis zum Bewußtſein zu bringen. Sie hatten gegen Hiob Thorheit begangen und verdienten, daß ihnen mit demſelben Maße wieder gemeſſen wurde. Was an ſich Thorheit wäre, iſt als Antwort auf die Thorheit und als Reaction gegen ſie in der Ordnung, vgl. Pſ. 18, 27.

V. 10—17.

Elihu hatte Hiob vorausgeſagt, daß Gott ihn reich beglücken würde, wenn er, die zur Prüfung über ihn verhängten Leiden ihrem Zwecke gemäß benutzend, von der Behauptung ſeiner Gerechtigkeit ablaſſen und Gott um Vergebung bitten werde. Nachdem Hiob dieſe Bedingung erfüllt hatte, geht auch die Verheißung in Erfüllung. Hierdurch erhält auch die von den Auslegern aufgeworfene Frage Erledigung, warum Gott Elihus nicht erwähne, da Hiob und die Freunde ihr Urtheil empfangen. Derjenige Theil der Rede des Elihu, in dem er Gottes Gerechtigkeit aus ſeiner Allmacht erwies, war, wie früher bemerkt worden, durch die Reden Gottes beſtätigt. Der zweite Theil ſeiner Rede, worin die eigentliche Löſung des Problemes enthalten, findet ſeine volle Beſtätigung in dem Ausgang der Geſchichte. Daher war jede

weitere Belobung Elihus unnöthig und unpassend Der Sprecher Gottes tritt zurück, da Gott selbst redet in Wort und That.

V. 10. Und der Herr kehrte zurück zu der Gefangenschaft Hiobs, da er betete für seinen Freund, und es mehrte der Herr allen Besitz Hiobs auf das Doppelte. V. 11. Und es kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine Bekannten von früher und sie aßen mit ihm Brot in seinem Hause und bezeigten ihm ihr Beileid und trösteten ihn wegen alles Bösen, das der Herr gebracht hatte über ihn, und sie gaben ihm jeder eine Kesita und einen goldnen Ring. V. 12. Und der Herr segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang, und er bekam vierzehn tausend Schafe und sechs tausend Kamele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen. V. 13. Und er bekam sieben Söhne und drei Töchter. V. 14. Und er nannte die eine Jemima und die zweite Kassia und die dritte Keren Hapuch. V. 15. Und es wurden nicht gefunden Weiber so schön wie die Töchter Hiobs im ganzen Lande, und ihr Vater gab ihnen ein Erbe inmitten ihrer Brüder. V. 16. Und Hiob lebte nach dem hundert und vierzig Jahre und sah seine Söhne und die Söhne seiner Söhne, vier Geschlechter. V. 17. Und es starb Hiob alt und lebenssatt.

V. 10. Die Redensart שב שבית wie hier im Ktib, oder שבות wie im Kri, zu dem Gefängniß zurückkehren, bezeichnet überall die restitutio in integrum. Das Gefängniß ist bildliche Bezeichnung des Elendes. Das Object des שוב, das Ziel, steht im Acc. wie bei den Verbis der Bewegung. Die Stelle ist eine tiefere Auslegung von 5 Mos. 30, 3: „Der Herr kehrt zurück zu deinem Gefängniß." Jene Verheißung des Gesetzes, wonach Leiden dem Bußfertigen Durchgangspunkt zum Glück ist, war an Hiob in Erfüllung gegangen. „Da er bat für seinen Nächsten," der Singular, da es hier auf die Zahl gar nicht ankam. So wie es den Freunden, die sich gegen Hiob vergangen hatten, als Bedingung der Vergebung gestellt worden, daß sie ihn um Vergebung baten, und er in Folge dessen sich für sie verwandte, vgl. Matth. 5, 23, so erscheint es hier als die Grundlage der Wiederherstellung Hiobs, daß er die heilsame Veränderung,

die das Leiden in ihm hervorgebracht, durch vergebende Liebe gegen seine Beleidiger bewährt, Matth. 6, 12. 14. 15.

V. 11. Die Rückkehr Gottes zu Hiobs Gefangenschaft zeigte sich zuerst darin, daß der ganze Kreis seiner Bekannten, den, wie er in C. 19, 13—19 wehmüthig klagt, Gott von ihm entfernt hatte, sich wieder in ehrfurchtsvoller Liebe um ihn versammelt. Der Verfasser hat das Augenmerk einzig und allein darauf gerichtet, daß Hiob wiederbekam, was er verloren hatte. Moralische Reflexionen über das Betragen der Freunde und Verwandten liegen außerhalb des Gesichtskreises, der hier allein in Betracht kommt, und sind ebenso ungehörig, wie die Bemerkung, daß nachgeborne Kinder kein wirklicher Ersatz seien für den Verlust der früheren, daß der Verfasser bei den Töchtern Hiobs die Schönheit zu einseitig hervorhebe. Das Einzelne ist nur dichterische Ausmalung des Gedankens der völligen Wiederherstellung und das Reale ist nur dieser Gedanke. — קשיטה eine Münze, oder richtiger, das Surrogat einer Münze, findet sich außerdem nur noch 1 Mos. 33, 19, wo Jacob dem Sichem für ein Stück Feldes 100 Kesitas gibt, und bei Hinweisung auf diese Thatsache in Jos. 24, 32. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Verfasser den Namen der längst verschollenen Münze aus der Genesis entnahm, wie ebenso auch das Geschenk des Nasenringes, vgl. 1 Mos. 24, 47, im Zusammenhang mit seinem sich durchgängig kundgebenden Plane, die Scene in das vormosaische Zeitalter zu versetzen, dessen Gründe wir schon in dem einleitenden Abschnitt über das Alter des Buches Hiob, entwickelt haben. Aus diesem Grunde erklärt sich auch die hohe Lebensdauer, welche der Verfasser Hiob zutheilt. Auch dadurch sollte er in das patriarchalische Zeitalter versetzt werden. In V. 16 findet eine specielle Beziehung statt auf 1 Mos. 50, 23.

V. 12. ראשית heißt immer Anfang, אחרית Ende. Der Anfang Hiobs ist sein Zustand vor, sein Ende der Zustand nach der Katastrophe.

V. 13. שבעה sieben, mit nun epenthet. Daß Hiob nur die gleiche Zahl von Kindern erhält wie früher, nicht das Doppelte wie bei den Herden, erklärt sich einfach daraus, daß eine Ueberzahl

von Kindern nicht mehr ein Segen ist, die Intensität des Verhältnisses bei zu großer Ausdehnung leiden muß.

V. 14. היאחת der einen für der ersten, wie nicht selten ימימה abzuleiten von יום, die taghelle, schön wie der Tag, wie Diana von dies: die Schönheit ist nach V. 15 das charakteristische Merkmal bei den Töchtern Hiobs. Die zweite: Kassia, eine wohlriechende zimmetähnliche Rinde, welche bei den Alten sehr geschätzt wurde und sehr theuer war, vgl. 2 Mos. 30, 24, wo Kassia als Ingredienz des heiligen Salböls vorkommt, Ps. 45, 9, wo die Kleider des Königes am Tage seiner Vermählung von Kassia dufteten. Also bildliche Bezeichnung der Lieblichkeit. Die dritte: Keren Hapuch, Schminkbüchse, weil sie von Natur war, was andere durch künstliche Mittel zu erreichen suchen. Der Name ist wie eine Ironie auf diese künstlichen Mittel.

V. 15. Nach dem Hebräischen Recht kam die Erbschaft, wenn Söhne vorhanden waren, bloß an die Söhne, 4 Mos. 27, 8. Bei den Arabern jedoch, zu denen Hiob gehörte, hatten die Töchter auch Theil an der Erbschaft. Hier wird aber der Umstand wohl erwähnt, um die Größe von Hiobs Vermögen zu zeigen, zugleich aber auch, wie das: inmitten ihrer Brüder zeigt, um auf das Glück Hiobs hinzuweisen, der alle seine Kinder um sich versammelt hatte, von ihnen umgeben lebte und starb, vgl. C. 21, 8.

V. 16. Das zweite Versglied ist 1 Mos. 50, 23 nachgebildet, vergleiche auch 2 Mos. 34, 7. Hier umfassen „die Söhne der Söhne" auch die Enkel derselben und die Urenkel, darauf weist das: vier Geschlechter hin.

V. 17. „Alt und satt der Tage," ein Ausdruck der auch in der Genesis von der Patriarchen gebraucht wird. Er weist darauf hin, daß Hiob wie eine reife Frucht vom Baume abgelöst wurde, nachdem ihm des Lebens volle Genüge zu Theil geworden, er sich gleichsam ausgelebt hatte. Wenn dieser Zustand eingetreten, so ist die Zeit für die Versetzung in eine neue Daseinssphäre gekommen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

MAY 21 1973